LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

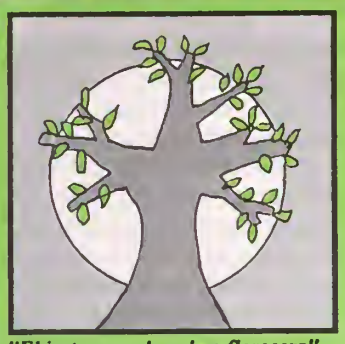
PER BT83.57 .P38

Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2902depa

LAP STORAGE



"El justo como la palma florecera"

PASOS

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi •Juan José Tamayo • Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt

Corrección

Guillermo Meléndez

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 28 2000

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- Sujeto, Democracia y Ciudadanía 1
  Yamandú Acosta
- La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común 11
  Franz Hinkelammert
- Mujer y neoliberalismo 24
  Carmiña Navia Velasco
- Jubileo 2000: "La otra deuda" Reconstruyendo la justicia global en el siglo XXI 32
  Wim Dierckxsens
- El Instituto de Misionología Missio e.V. (MWI) Concurso: Premio de teología y filosofía contextuales 38

Sujeto, Democracia y Ciudadanía

Yamandú Acosta*

1. ¿Ha triunfado la Democracia?

En el curso de la última década, la ideología del "fin de la historia" ha anunciado el definitivo triunfo

* Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho y Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

SAN JOSÉ COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2000

Nº 90

JULIO AGOSTO

de la democracia liberal capitalista [1]. Ese triunfo se ha afirmado sobre el trasfondo de la negatividad de los totalitarismos políticos que se ensayaron en el curso del siglo.

El colapso, en 1989, del socialismo histórico en los países articulados bajo el sistema soviético de dominación, por cuanto pretendía ser la alternativa al liberalismo y al capitalismo, revelándose fuertemente antidemocrático, contribuyó de modo no intencional a consolidar la identificación entre Democracia, Liberalismo y Capitalismo. En este proceso, en el marco del neoliberalismo, en cuanto expresión hegemónica del liberalismo económico, la identificación profunda es la que tiene lugar entre la Democracia y el Capitalismo, para la cual la que oficia en relación al Liberalismo, en la manera en que lo hace, actúa como mediación legitimadora.

De acuerdo con estos señalamientos, la defensa de la democracia parece suponer la defensa del capitalismo. La *globalización* [2] en curso no hace más que poner de relieve los escenarios de esa defensa: el *local* y el *global* [3], además del *regional* [4], ambiguo mediador entre los dos primeros.

Si el capitalismo es además la figura última y triunfante de la Occidentalidad, la defensa de la democracia parece implicar la defensa de Occidente como el suelo civilizatorio en que la misma ha nacido y sin el cual no sería posible. La Globalización capitalista y la occidentalización significan democratización, y como tal se legitiman. El Occidente y la Democracia, como el Capitalismo y la Democracia, llegan entonces a identificarse, por más que la lectura politicista de la democracia al producirse en la abstracción del espacio puro de lo político que no da cuenta de ningún espacio político real, pretenda reducir la Democracia a régimen político, negándole la condición de tipo de sociedad. La Civilización Occidental y la Modernidad Capitalista son las condiciones de posibilidad de la *Democracia*, concebida como mero *régimen político* que se caracteriza como *gobierno de la mayoría* con el *respeto de las minorías*, cuyas condiciones básicas son la *Ciudadanía*, la *Representatividad* y la *Limitación del poder*. Cuando se procede a la defensa de la Democracia en cuanto régimen de gobierno, inevitablemente aunque de modo eventualmente no intencional, esa defensa involucra a las que se sobreentienden como sus condiciones de posibilidad.

De manera doblemente paradójica, si la lógica de la lectura del minimalismo democrático se sigue con absoluto rigor, parece resultar que *las implícitas condiciones de posibilidad de la Democracia, normalmente invisibilizadas en su abstracción politicista, se tornan visibles pero resignificadas como condiciones de imposibilidad democrática* [5]. En dicha lectura, en el caso en que la Democracia, como régimen político, estuviera asociada de forma estrecha al aumento de las desigualdades sociales, al no darse las condiciones para ser representativo de las demandas de las mayorías, se pondría en cuestión el núcleo de su identidad democrática. Si a las *mayorías* en su sentido tradicional sumamos las *minorías no representadas* y las *minorías reprimidas*, que en su propia sumatoria pueden configurar también mayorías, el problema de la Representatividad puede visualizarse en toda su magnitud. *El aumento de las desigualdades sociales tiene un crecimiento exponencial en extensión y profundidad en este proceso de Globalización Occidental Capitalista: la Civilización Occidental y la*

---

[1] Tal es el núcleo del planteamiento del artículo del publicista estadounidense Francis Fukuyama, "¿El final de la historia?", en *The National Interest*, verano de 1989, EE. UU., a cuya difusión contribuimos aquí de modo no intencional. Entre otras, dos buenas aproximaciones críticas a las tesis de Fukuyama son los artículos de Helio Gallardo (1990a: 7-17 y 1990b: 1-9).

[2] De igual forma que el fantasma del comunismo recorría Europa cuando Marx y Engels redactaban el *Manifiesto comunista*, el *fantasma de la globalización* recorre hoy el planeta. Excepto por alguna suerte de exorcismo, es humanamente imposible luchar con fantasmas. Se impone la necesidad de un discernimiento. El que propone Ulrich Beck parece riguroso y suficientemente aclaratorio: "La *globalidad* significa lo siguiente: *hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial*, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia" (Beck, 1998: 28), agregando más adelante: "Por su parte, la globalización significa los procesos en virtud de los cuales los estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios.
Un diferenciador esencial entre la primera y la segunda modernidad es la *irreversibilidad de la globalidad resultante*. Lo cual quiere decir lo siguiente: existe una afinidad entre las distintas lógicas de las globalizaciones ecológica, cultural, económica, política y social, que no son reducibles —ni explicables— las unas a las otras, sino que, antes bien, deben resolverse y entenderse a la vez en sí mismas y en su mutua interdependencia. La suposición principal es que sólo así se puede abrir la perspectiva y el espacio del quehacer político. ¿Por qué? Porque sólo así se puede acabar con el hechizo despolitizador del globalismo, pues sólo bajo la perspectiva de la pluridimensionalidad de la globalidad estalla la ideología de los hechos consumados del globalismo" (Beck, 1998: 29).

[3] La *globalización*, por medio de procesos de *desterritorialización* y *reterritorialización*, *deslocalización* y *relocalización*, afecta de manera inevitable el sentido de lo *local* que ya no puede ser pensado sino en relación a lo *global*, lo que ha dado lugar a acuñar la palabra *"glocalización"*. En tal sentido, frente a la que podría estimarse una estrategia del *globalismo*, la que propone *"pensar globalmente y actuar localmente"*, que objetivamente parece apuntar a la consolidación de la hegemonía de los poderes transnacionales de turno, la estrategia contrahegemónica implica *"pensar y actuar global y localmente"*, en los que la radicalidad de esos *pensar* y *actuar* es función de su arraigo en un *sentir* también global y local.

[4] El estatuto de lo *regional* en la forma de las así llamadas *integraciones regionales*, que no obstante otros aspectos que están en sus respectivas agendas es fundamentalmente de carácter económico, en la relación *local-global* exhibe una profunda ambigüedad. Se presenta como una oportunidad para lo *local* frente a las imposiciones de lo *global*, sin embargo resulta motivado por lo *global* y movido por su lógica. Lo *regional* puede implicar para lo *local* una estrategia de intención contrahegemónica en relación a lo *global*, pero resultar funcional a la consolidación de esa hegemonía, del mismo modo que dar lugar a hegemonías dentro del propio bloque regional. En qué medida la integración regional es antihegemónica en relación a la dimensión global y a la dimensión regional, es una buena pregunta para realidades locales que constituyan el eslabón más débil en un proceso de integración regional.

[5] "Lo decisivo es la polarización entre lo posible y lo imposible, y, a partir de Marx, el criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida humana real y concreta. La sociedad que no puede asegurar tal reproducción es imposible, y sólo son posibles aquellas sociedades que se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real" (Hinkelammert, 1990: 23).

Globalización Capitalista, legitimadas como presuntas condiciones de posibilidad de la Democracia a escala planetaria, se desnudan de modo invertido como condiciones de imposibilidad de ésta, perdiendo legitimación. El triunfalismo de la ideología del fin de la historia aporta objetivamente a la reproducción de esas condiciones de imposibilidad, presentándolas como la Democracia misma, aunque ello signifique vaciar a la Democracia de su núcleo mínimo de identidad.

La afirmación de la Democracia que efectúa esa ideología triunfalista constituye en realidad su negación. Los efectos de negación de esa afirmación no pueden discernirse desde las formas de Ciudadanía que ella implica y, por lo tanto, no puede discernirse la Democracia misma; ella determina la extensión y el contenido de la Ciudadanía: *la Ciudadanía y la Democracia realmente existentes resultan recíprocamente funcionales. Es necesario discernir tal Democracia desde un lugar no funcional,* de manera que su defensa no signifique no intencionalmente su negación.

2. Desde donde discernir la Democracia: del Ciudadano al Sujeto

Esta afirmación negadora de la Democracia, develada en la desigualdad social exponencialmente creciente en extensión y profundidad, tanto en el espacio local como en el global hasta el extremo de la exclusión social, desplaza la posibilidad de su discernimiento *del Ciudadano al Sujeto.*

El Sujeto habita potencialmente en todo Ciudadano, pero se presenta *en su radicalidad de ser humano vivo, concreto, corporal, como sujeto de necesidades en tanto negado o aplastado por el sistema que lo produce como excluido.* En esas condiciones, las del sujeto aplastado, la Ciudadanía oscila entre una condición meramente retórica o absolutamente inalcanzable.

La Democracia y la Ciudadanía pueden y deben ser discernidas desde el Sujeto, en cuanto negado, aplastado o excluido y, obviamente en y por ellas no representado. La finalidad última de ese discernimiento es la recuperación crítica de *las ideas de Democracia y Ciudadanía* y de sus *formas concretas de articulación,* de forma tal que en lugar de operar legitimando, aunque sea de manera no intencional, la negación del Sujeto en el creciente tercio excluido o sobrante de la población mundial, *se configuren como la mediación institucional idónea capaz de transformar la exclusión y negación en inclusión y afirmación.*

Al enfocar esta cuestión desde el Sujeto (vivo, concreto, corporal, de necesidades), frente a la Civilización Occidental y la Globalización Capitalista, se comprende que su calidad de condiciones de imposibilidad de la Democracia se revela de modo dramático en la exclusión sistémicamente producida que el Sujeto vive como su negación o aplastamiento.

La condición de posibilidad de la Democracia es el Sujeto, ella es la mediación institucional de su afirmación, que se vehiculiza sin alienarse en la Ciudadanía.

El Sujeto es pues la *condición trascendental* de la Democracia, sin embargo no se trata del universalismo abstracto del Sujeto trascendental, sino del *universalismo concreto* del *Sujeto corporal.*

El universalismo concreto del Sujeto corporal no solamente implica la *inclusión de todos,* sino que ésta se da en la perspectiva del *reconocimiento de todas las diferencias que no supongan asimetrías;* se trata de una *intersubjetividad incluyente* en la que las alteridades cuentan como tales.

3. Los "momentos" del Sujeto en la Dialéctica de la Occidentalidad

No deja de ser pertinente revisar algunos grandes "momentos" del *Sujeto* en la *Dialéctica de la Occidentalidad*[6], teniendo presente tanto su sedimentación como su sucesión, para poner sobre relieve su significación vigente.

3.1. Sujeto, *Cosmos* y *Polis* en la Antigüedad

Para el primer "momento" de Occidente, el que se extiende entre el siglo VI a. C. y los inicios de la era cristiana, el ser humano, realidad dual constituida por alma y cuerpo (Platón), es "animal racional" y "animal político" (Aristóteles): en esa doble naturaleza el alma es lo superior y el cuerpo lo inferior, por lo que el sentido de la vida "debe" apuntar "naturalmente" hacia lo superior (el alma), lo cual supone la negación de lo inferior (el cuerpo). "Animal racional" y "animal político", más que dos definiciones, son acentos de una misma definición. El ser humano se encuentra inscripto en el *"Cosmos"*, que en tanto Mundo-Orden natural es racional (y por ende verdadero, justo, bueno y bello). Como "animal racional" se distingue por su capacidad de comprender con su razón *("logos")* el lugar natural y racional que le corresponde en ese orden que alcanza su mayor concreción en el microcosmos humano de la *"polis"*, y por consiguiente como "animal político". El Sujeto de referencia revela su racionalidad en su capacidad de aceptar su lugar en ese orden concebido como natural y necesario; la no aceptación del orden vigente (racional, natural, necesario, justo, bueno, verdadero, bello) levantará

[6] La expresión *Dialéctica de la occidentalidad,* al igual que su significado, los tomamos del artículo homónimo de Arturo Ardao (1963: 15-21). Completamos los significados allí estipulados con los que en lo que se refiere a las relaciones entre el Sujeto y la Ley ha desarrollado analíticamente Franz Hinkelammert (1991 y 1998).

de inmediato la sospecha de irracionalidad. Se trata de un Sujeto cuya identidad prácticamente se reduce al "alma", la que a su vez parece angostarse en el *logos*, y cuya subjetividad se expresa en la aceptación legitimadora del orden que lo hace posible en la forma en que lo hace posible, tal vez y justamente porque lo hace posible en un modo desde el cual es posible señalar como irracionales a quienes se rebelan contra un orden que o bien los torna imposibles, o bien los hace posibles en modalidades de existencia radicalmente negadores de la humanidad (esclavitud), o bien simplemente los ignora. *Se trata de un Sujeto-sujetado a la racionalidad natural y necesaria del orden universal natural al que ignora como proyección no intencional de su propia racionalidad, por lo que se ignora como Sujeto frente a la omnipresencia del Cosmos a quien se somete en una radical alienación.*

3.2. Ser humano y Dios: el Sujeto en el cristianismo y en la Cristiandad

El segundo "momento" lleva la identidad del cristianismo, pero en relación con el anterior reconoce dos procesos sucesivos de diferente y divergente acento cultural: de cristianización del helenismo (hasta el siglo III d. C.) y de helenización del cristianismo en el largo proceso de la Cristiandad medieval, proceso en el cual tal vez, en el sentido fuerte de la expresión, se articula Occidente como matriz civilizatoria mediante la conjugación de la tradición filosófica griega y la tradición religiosa cristiana, y en el que la primera, subsumida por la segunda desde su irrupción y expansión, termina colonizándola desde dentro.

La novedad revolucionaria en el primer proceso radica en una afirmación de Sujeto, cuyo estatuto permite hablar de un *teocentrismo antropocéntrico* o de una *antropología en clave teológica*. La condición humana se resignifica por el desplazamiento de su eje de referencia: del *Cosmos* a *Dios*. Pero no Dios en el sentido de la filosofía griega, que expresado de forma paradigmática en el "primer motor" aristotélico no era más que un principio indiferente cuya indiferencia era justamente expresión de su perfección, sino identificado como *amor-comunidad ("agapé")*. *"Dios es amor"*, expresa San Juan: esto implica cambios radicales para el ser humano: nueva referencia, nueva relación con ella, nueva relación consigo mismo, nuevo sentido de la existencia en el mundo. "Dios" ya no es centralmente una idea o ente abstracto a ser captado por el *logos*, sino que parece tener la naturaleza de una vivencia o experiencia que tiene lugar cuando los seres humanos sienten y actúan de manera solidaria en relación a los otros seres humanos. El *logos* resulta resignificado por el *"pathos"* (sentimiento) y el *"ethos"* (comportamiento), que adquieren centralidad. La tesis de Dios como amor-comunidad pone sobre el escenario *un Sujeto que se caracteriza fundamentalmente por su sensibilidad (pathos) frente a las necesidades del otro, cuya satisfacción hace un problema propio, dando pasos concretos en tal sentido (ethos); el logos corona esta base afectivo-activa como fundamento de eficacia: la razón instrumental se legitima por su subordinación a la razón práctica, cuyo criterio está en la "alteridad" del que padece.* Por ello, si el padecimiento de hambre o de injusticia es producido en alguna medida por el orden, la ley, las estructuras, las instituciones, el sistema, a diferencia del Sujeto del primer "momento", *el Sujeto del cristianismo originario no acepta tal orden (ley, estructura, institución o sistema) en el grado y en la medida en que sea responsable no intencional de ese padecimiento.* Se trata de un Sujeto cuya referencia está en *Dios como amor-comunidad*, lo que equivale a decir que su referencia está en *el otro en cuanto tal otro* y, de modo particular como *ser necesitado*, y por consiguiente, fundamentalmente como *ser corporal. Un Sujeto, en definitiva, que articula una racionalidad abierta a la rectificación que impone el padecimiento humano, el cual puede presentarse tanto de modo fortuito como por efecto de la totalización de una racionalidad* [7].

El segundo proceso, de la helenización del cristianismo, en buena medida desplaza al primero, aunque igualmente, como proceso hegemónico lo oculta y mantiene una histórica tensión con él hasta el presente.

Aquí el teocentrismo pierde su identidad antropocéntrica. A la transformación de la absolutización de Dios de manera alienada en relación a las condiciones de la existencia humana, corresponde la imposición de la matriz antropológica dualista platónica que afirma el alma y niega el cuerpo: *de Dios como amor al temor a Dios*, lo que lleva a aceptar el sufrimiento, la injusticia y el padecimiento del cuerpo como presuntas condiciones para la redención del alma y su salvación eterna. *El universalismo abstracto de la ley y su cumplimiento desplazan al universalismo concreto de la solidaridad con el que sufre.*

3.3. Individualidad del Yo y *universalidad* de *su* razón: el Sujeto en la fundamentación de la modernidad

El tercer "momento", a partir del siglo XVI europeo, puede identificarse básicamente como la secularización del segundo en su proceso hegemónico último: *de la absolutización de Dios se pasa a la absolutización del ser humano en la figura del "yo" alienado en su individualidad autorreferida que se piensa a sí mismo como la voz de lo universal.* El *logos* del "yo" apenas necesita del *logos* de Dios para confirmar el valor de sus evidencias; la *centralidad del logos*, recuperada a poco de la irrupción del cristianismo, en el proceso de su helenización se desplaza de Dios al *"yo pienso"* (Descartes) y el apoyo a las evidencias de la razón del yo se desplaza del Sujeto trascendente al *"Sujeto trascendental"* (Kant). El

[7] Nuestra lectura del cristianismo de los orígenes es fuertemente deudora de la que de manera magistral ha realizado en su momento Juan Luis Segundo en uno de sus textos menores, pero no por ello menos significativo (Segundo, 1971).

"yo" que piensa es además un "alma", *un Sujeto que se afirma con independencia del cuerpo y que cerrado por su autocentramiento a la alteridad de los otros y de la naturaleza, sólo es capaz de percibir a los primeros como "otros-yo" y a la naturaleza (así como a los otros que no guardan ninguna analogía con el "yo" mismo) como una alteridad absolutamente otra sobre la cual el Sujeto puede ejercer su "natural" superioridad sometiéndola a su dominio. Este Sujeto moderno es libre, sin embargo su libertad reconoce el sometimiento a la ley como condición de su posibilidad (Locke, Rousseau); llega a postular las leyes de la libertad (Rousseau, Kant).*

3.4. Del Sujeto imperial al Sujeto revolucionario

El cuarto "momento", en el siglo XIX de eje eurocéntrico, reconoce dos expresiones especialmente significativas condensadas en torno a los nombres de Hegel y Marx.

Por la primera (Hegel), el mundo europeo se homogeneiza como Espíritu que, frente al Nuevo Mundo homogeneizado como pura Naturaleza, justifica su despliegue imperial en el mismo y por lo tanto la subsunción de todas las alteridades ante la omnívora fagocitación del *Espíritu Absoluto. Sujeto de la historia que no reconoce a ningún otro, el juego de reconocimientos por él reconocido es el que hace parte de su propio despliegue y, finalmente se complace en reconocerse a sí mismo. Se trata de un Sujeto que se pretende Sujeto de la historia, porque en rigor no es un Sujeto histórico, sino ontológico-metafísico.*

Por la segunda (Marx), que sin abandonar su clave eurocéntrica desarrolla una fuerte presencia en el siglo XX, se opera un corte en profundidad, que al papel revolucionario de la burguesía, a la cual no deja de celebrar en sus logros, opone el papel revolucionario del proletariado que habrá de transformar la sociedad a escala planetaria desde sus cimientos. Hay aquí un desplazamiento a la *"praxis"* como nervio dinamizador de las transformaciones, por lo que si bien eventualmente el proletariado puede ser estimado como *Sujeto de una praxis revolucionaria, en cuanto ella lo transforma a él mismo y a la realidad más allá de sus intenciones y proyectos, no puede sostenerse la pretensión de que el proletariado haya ocupado el lugar del Espíritu Absoluto hegeliano como nuevo Sujeto de la historia.*

3.5. La muerte del Sujeto o el Mercado como Sujeto

El quinto "momento" de eje "nortecéntrico", cuya hegemonía resulta inocultable a partir de la caída del muro de Berlín, implica la *tesis de la muerte del Sujeto y la negación de la lucha de clases.* La tesis de la muerte del Sujeto es la contracara de la afirmación del *Mercado como el Sujeto* que sistémicamente despliega su racionalidad a la cual los individuos deben plegarse para sobrevivir dentro del orden por él impuesto: al modo del primer "momento", se trata de entender con la "razón" la racionalidad de este orden. La negación de la lucha de clases oculta el hecho de que ella se ejerce únicamente desde arriba, en el extremo, desde una burguesía transnacional que intraclase pelea la "guerra de los negocios"[8]. El *"Cosmos"* de la *sociedad de Mercado globalizado* es un orden que en lugar de tender a la inmovilidad como el aristotélico, se caracteriza porque la movilidad se ha convertido en un valor en sí mismo. El *"logos"* permite a los individuos moverse dentro de los flujos de esa racionalidad, no para aceptar un lugar predeterminado, sino para conquistar por medio de una optimización racional de la gestión sucesivos mejores lugares. En *la racionalidad del cambio,* el meramente mantener el lugar logrado es perderlo por una rápida degradación u obsolescencia de los lugares (económicos, sociales, de "status"). *El otro* interesa en cuanto eventual competidor o cliente *(mercantilización de las relaciones intersubjetivas), no interesa en su alteridad.* En consecuencia, quien no cuenta ni como eventual competidor o cliente, entonces no interesa, está fuera de la racionalidad de las relaciones mercantiles. Su exclusión es prueba suficiente de su irracionalidad, y por ende de su falta de realidad; como para Hegel, *"todo lo real es racional y todo lo racional es real"*

4. El grito del Sujeto y la posibilidad de un universalismo concreto

Es *en este contexto* que se plantea, resignificadamente, *la cuestión del Sujeto.* Si la modernidad se fundamentó en el Sujeto pensante individual y universal, al mismo tiempo en tanto alma sin cuerpo, en este extremo crítico de la modernidad que se ha bautizado como posmodernidad frente a la lógica de su desenvolvimiento que ha culminado en la tesis de la muerte del Sujeto por su identificación con el Mercado, la perspectiva crítica sólo *puede plantearse desde aquellos a quienes la totalización del Mercado ha decretado irracionales e irreales.*

Para superar la Modernidad, y con ella la Occidentalidad de la que es parte, así como también la Posmodernidad que, como queda dicho no es su superación sino su caricatura, se hace necesaria una lógica que tenga como referencia a *Sujetos corporales diversos negados* una y otra vez por los sucesivos *universalismos abstractos* y hoy, por *la globalización del sistema dominante en la reproducción de la vida, negados en la posibilidad misma de vivir.* Si en la fundamentación de la Modernidad fue un Sujeto reflexivo que encontró en su "Pienso, luego existo", no solamente su esencia, sino también la condición necesaria y suficiente para

[8] Cfr. Dierckxsens, 1997: 33-51.

su existencia, *se trata hoy de un Sujeto cuyo grito frente a la totalización que lo niega expresa con radicalidad un logos realmente universal, de un universalismo concreto que pone de relieve la satisfacción de las necesidades como inevitable condición de existencia* [9].

5. El Sujeto negado y el discernimiento de la Democracia y la Ciudadanía

Es *desde el Sujeto* en este sentido, como *fundamento de universalismo concreto*, que se puede —y si se puede, se debe— reformular la *Democracia* y la *Ciudadanía*; en esa reformulación está en juego que la lógica de la exclusión se transforme en una *lógica de inclusión*. Aquí, sin dejar de postularse de manera axiológica *la vida humana en todas y cada una de sus expresiones como un valor centralmente democrático*, se trata al mismo tiempo de un *criterio de racionalidad*. Frente a la *racionalidad instrumental* inherente al capitalismo neoliberal como presunta condición de posibilidad democrática, para la que la calculabilidad de los medios constituye toda la racionalidad por lo que no hace cuestión de la discusión de los fines y para la cual ese cálculo se ejerce además de forma fragmentaria, la *postulación del Sujeto necesitado como efectiva condición de posibilidad de la Democracia* impone una *racionalidad reproductiva* que no hace sino mostrar que la lógica del cálculo de vidas, tras la apariencia de racionalidad, oculta una profunda irracionalidad:

> Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: *no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un mayor número de otras vidas*. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al *"cálculo de vidas"*: la propiedad y el contrato (Hayek, 1981) [10].

La asignación de recursos pretendidamente óptima por parte del Mercado, presuntamente no mejorable por la planificación ni por la intervención reguladora del Estado, dado su automatismo exime de responsabilidad a quienes respetan las instituciones (la propiedad privada y el contrato) y las normas de "ciertas morales" que apuntan a la "mantención de las vidas", frente a las que las que se sacrifican resultan no ser más que la excepción que confirma la regla. En cuanto el mecanismo dominante en la asignación de recursos extiende y profundiza la desigualdad, la precarización de la existencia, la marginalidad, la exclusión y la amenazada y amenazante condición de sobrantes, la creciente espiral de violencia, al comenzar a afectar la vida de los incluidos, empieza a mostrar que la sacrificialidad concedida por Hayek y por quienes se adscriben al automatismo del Mercado deja de ser sacrificio de algunas vidas para convertirse en la amenaza cierta del sacrificio de todas las vidas y de la vida misma, si se considera la forma exponencial por la que el mercado capitalista, librado a su lógica de ganancia y competencia, afecta a la naturaleza y sus recursos no renovables hipotecando el futuro. Esto no quiere decir que el cálculo de vidas resultaba racional mientras las vidas sacrificadas eran unas para que otras fueran posibles y que deja de serlo cuando la vida se vuelve imposible, sino que la amenaza cierta de la vida humana en todas sus expresiones y de la vida en todas sus formas, considerando que *el final devela el principio*, no hace más que poner al desnudo la irracionalidad de esa calculabilidad, en cuanto la visión fragmentaria es discernida a la luz de la perspectiva de la *totalidad*.

Esa perspectiva de la totalidad como perspectiva crítica es la que se articula desde el *Sujeto negado* que experimenta la *totalidad como ausencia*. La perspectiva de la totalidad es de suyo una perspectiva crítica, porque ella evidencia la *ilusión de totalidad de las totalizaciones* [11] articuladas en curso: racionalidad del cálculo de vidas como núcleo de la racionalidad capitalista, *globalización* en la lectura del *globalismo* [12],

---

[9] "Se trata de la vuelta de un sujeto viviente reprimido, del no-asesinado perseguido y condenado a muerte que vuelve a levantar la cabeza. Vuelve frente a una sociedad que declaró la muerte definitiva del sujeto, y con él del humanismo, de la utopía y de la esperanza, y no conoce mayor crimen que el rechazo del asesinato. No puede ser escondido y no puede esconderse. Todos sus escondites y jaulas han sido asaltados para matarlo. Tiene que confesar su presencia. Tiene que gritar" (Hinkelammert, 1998a: 260).

[10] Citado por Franz Hinkelammert (1990: 88).

[11] *Totalidad* significa "lo que comprende todo", por ello implica "la ausencia de un exterior" (Gallardo, 1992: 37). Justamente, el punto de vista de la totalidad (ni totalizante ni totalitario), nota distintiva del pensamiento crítico, significa la superación de la *ilusión trascendental* (el conocimiento perfecto que implicaría poder "mirar" la realidad desde la exterioridad). Se trata en realidad de una *trascendentalidad interior* que tiene presencia en el *sujeto negado* que vive la *totalidad* como *ausencia*.
Totalización es el proceso por el cual un sistema emergente en la realidad en cuanto totalidad (por ejemplo el sistema económico del mercado mundial y su lógica mercantil) tiende a subsumirla en su propia lógica, con lo que su racionalidad, pensada como la racionalidad de la realidad y librada a su despliegue "natural", genera tendencias no intencionales, entre ellas, aquellas que implican destructividad.
Totalitarismo es la situación que se produce como efecto de la *totalización* sobre la *totalidad*: en el marco de la primera modernización, de la mano del protagonismo de los Estados nacionales, los totalitarismos de Estado; en el marco de la segunda modernización, de la mano del protagonismo del mercado mundial globalizado o *Estados privados sin frontera y sin ciudadanía* (Dierckxsens, 1997), el totalitarismo del mercado.

[12] La lectura del *globalismo* reduce la *globalización* a su aspecto económico, además de negar la política. En la medida en que esa lectura tiende a hegemonizar la percepción de la globalización, dificulta su discernimiento y eventuales estrategias alternativas que parecen quedar descartadas a priori. Escribe en este sentido Ulrich Beck: "Por *globalismo* entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o ideología del liberalismo. Ésta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola

Democracia en la lectura del minimalismo politicista y la figura de Ciudadanía que se le asocia funcionalmente.

Retomemos y presentemos sumariamente, siguiendo a Alain Touraine, los ejes fundamentales de esa lectura. Se entiende por *Democracia un régimen político* en el que el poder se forma y legitima mediante la libre elección de los gobernantes por los gobernados, articulándose sobre las ya mencionadas condiciones básicas: *Ciudadanía, Representatividad* y *Limitación del Poder.*

1) *Ciudadanía:* implica la autoidentificación de los habitantes de un país como *ciudadanos,* más allá de otras pertenencias sociales, étnicas o religiosas, y la autonomía real de la *sociedad civil* y la *sociedad política* frente al *Estado.*

2) *Representatividad:* implica privilegiar los *intereses sociales* y los *valores culturales* por sobre la *participación política,* la *autonomía* y la *estructuración de la sociedad civil* determinante de la dependencia de los gobernantes frente a los gobernados, así como el respeto de las libertades públicas en tanto condición de la libre competencia entre los candidatos al ejercicio del poder.

3) *Limitación del poder:* debe tener lugar sobre la base del reconocimiento de derechos universales y principios constitucionales para que sea una limitación de carácter democrático.

Definida tradicionalmente como *gobierno de la mayoría,* tiende a completarse su definición con el *respeto de las minorías,* lo cual coloca en el centro de la *identidad democrática* el *respeto a los derechos humanos* (Touraine, 1993: 67-69).

Enfaticemos la tesis según la cual no obstante ser *un régimen político* y *no un tipo de sociedad,* cuando tal *régimen está asociado al aumento de las desigualdades sociales* se pone en entredicho su identidad democrática porque no se darían las condiciones para ser representativo de las demandas de las mayorías (Touraine, 1993: 69), o, lo que puede ser análogo, de *diferentes minorías* cuya identidad puede ser causa y/o efecto de la desigualdad creciente que las afecta, y a las que su fragmentación no impide su objetiva condición de *mayorías no representadas* y eventualmente *reprimidas.* El caso de las *minorías no representadas,* que en su *sumatoria* pueden constituir *mayoría,* incluye *actores* y *espacios* que, a pesar de ser socialmente aceptados, no logran suficiente interlocución con el sistema político de tal manera que sus intereses específicos se vean representados de modo conveniente: *actores* como las *mujeres,* los *jóvenes* y los *ancianos; espacios* como el *hospital,* el *seguro social,* la *casa.* Más conflictiva resulta la pretensión de representatividad respecto de las *minorías reprimidas,* que incluyen *actores* y *espacios censurados* tanto *ética* como *políticamente* y arrinconados a una existencia en los márgenes de lo social, si bien algunas de sus expresiones tienden a ganar terreno y legitimidad, a veces por medio del expediente del recurso a un nuevo nombre: *actores* como las *prostitutas,* los *homosexuales,* los *drogadictos,* los *alcohólicos,* los *delincuentes; espacios* como los *prostíbulos,* los *reformatorios* y las *cárceles* (Martín-Barbero, 1987: 28).

Desde el sujeto negado que emerge en la conjunción de la desigualdad social creciente con lo social no representado y lo social reprimido, se dan las condiciones subjetivo-objetivas para someter a crítica los criterios del minimalismo democrático arriba estipulados, mediante el despliegue de su propia lógica.

Si bien la *Ciudadanía,* como condición de existencia de un régimen político democrático refiere a una identidad que debe ser discernida de otras pertenencias sociales y culturales, no puede ser separada de manera artificial de ellas a riesgo de convalidar la *no representación* y la *represión* de las demandas específicas de actores y espacios sociales, pues por la pretensión de su pureza política podría entrar en conflicto tanto con la *Representatividad* como con el *respeto y la defensa de los derechos humanos;* ambos, conjuntamente con ella, condiciones del minimalismo democrático. Conflicto con la *Representatividad* ya que las demandas sociales y culturales, en lugar de ser privilegiadas frente a la participación política, podrían resultar *no representadas* o *reprimidas* tras la *abstracción politicista de la Ciudadanía.* Conflicto con la defensa de los *derechos humanos* por la posible *invisibilización* de éstos, desde su eventual *reducción a los derechos del ciudadano.*

Esto no lleva a negar la *Ciudadanía* ni su *especificidad política,* sino que luego de deslindada, se trata de rearticularla sobre la *persona real* como *Sujeto de necesidades e intereses específicos,* cuya efectiva representación legitima la *Representatividad.* Se trata, en definitiva, de rearticularla sobre el reconocimiento y la promoción en ella de los *derechos humanos,* que se constituyen en clave de discernimiento para los *derechos del ciudadano* en el *espacio político,* al igual que de los *derechos del propietario* en el *mercado* (Hinkelammert, 1998b: 24-26).

El *criterio* para la *Ciudadanía* es el *Sujeto de necesidades.* El *criterio* para el *Sujeto de necesidades* es el *Sujeto necesitado,* cuya figura más radical es la del *Sujeto negado* o *aplastado* que, en tanto *excluido, no representado* y *reprimido,* interpela al sistema que lo excluye, lo niega y lo aplasta por medio de su *"grito"* en el que se revela la *ajenidad* que para él tienen la *Democracia* y la *Ciudadanía* que se han declarado *triunfantes* y, en consecuencia, el *carácter enajenado* y *enajenante de tales Democracia y Ciudadanía,* así como la necesidad de su transformación. Sólo mediante una

---

dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones —las globalizaciones ecológica, cultural, política y social— sólo para destacar el presunto predominio del sistema del mercado mundial. Lógicamente, con esto no queremos negar ni minimizar la gran importancia de la globalización económica en cuanto opción y percepción de los actores más activos. El núcleo ideológico del globalismo reside más bien en que da al traste con una distinción fundamental de la primera modernidad, a saber, la existente entre política y economía. La tarea principal de la política, delimitar bien los marcos jurídicos, sociales y ecológicos dentro de los cuales el quehacer económico es posible y legítimo socialmente, se sustrae así a la vista o se enajena" (Beck, 1998: 27).

transformación en que la Democracia y la Ciudadanía afirmen e incluyan a los Sujetos hoy negados y excluidos, el *Grito del Sujeto* podrá dejar paso a su *palabra*, el nuevo *"logos"* del *universalismo concreto.*

En lugar de contraponer los *intereses sociales* y los *valores culturales* como condición fundamental de la *Democracia* a la *participación política* (Touraine, 1993: 68) incurriendo en una falsa oposición, debe entenderse que *la participación política más extendida e intensa posible*, es justamente el camino para que esas condiciones sustantivas no se vean menoscabadas en su fundamentalidad. Más aún, tanto el llamado a la participación de los diversos *Sujetos*, y especialmente la perspectiva de *participación* de los *Sujetos negados* (y por ende no llamados a participar), es la *posibilidad de transformación de los escenarios social y político* y de sus *actores* por la irrupción de esos Sujetos negados, lo cual supone la universalización de las condiciones de participación.

Para que todos (y todas) estén en condiciones de participar democráticamente, se hace necesario que el sistema asegure con *universalidad condiciones democráticas de vida*, sin cuya existencia la participación democrática se torna imposible, al igual que la Ciudadanía y la Democracia efectivas. En este sentido, *el deber fundamental de todo sistema democrático representativo legítimamente tal*, es el que ha sido denominado *deber de homogeneización*, entendiéndose que *una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados a la satisfacción de sus necesidades básicas* [13] (Garzón Valdés, 1993: 45s.).

En realidades en las que la *flexibilización*, la precarización y la *exclusión* del mundo del trabajo profundizan la desigualdad y hacen *tábula rasa* con el *deber de homogeneización*, se pone en cuestión la identidad democrática aun en la perspectiva del minimalismo democrático, desde que el régimen político se presenta estrechamente asociado a la amenaza o angostamiento de las condiciones irrenunciables del minimalismo democrático: *Ciudadanía* y *Representatividad.*

El aseguramiento de las condiciones de participación mediante el cumplimiento del *deber de homogeneización*, en conjunción con el *llamado a la participación*, no implican necesariamente en su horizonte de desarrollo la pretensión de sustituir la democracia representativa por formas de democracia directa. De esta forma quizá sea posible evitar que democracias efectiva o pretendidamente representativas se consoliden como *democracias delegativas* (O'Donnell, 1991; Weffort 1993: 167-190). De lo que se trata es de *una resignificación de la Representatividad democrática*, no por el retorno a situaciones convalidantes de la *exclusión*, de lo *social no representado* y de lo *social reprimido*, sino por una *profundización y potenciación participativa* que se traduzca en una *profundización y potenciación representativa*, en la que la *Representación* recupere el terreno perdido frente a la *Delegación* y pueda ganarlo frente a sus propios antecedentes más claramente representativos.

6. Del Grito a la palabra y la acción transformadora: la reformulación de la Democracia y la Ciudadanía

El "grito del Sujeto" localiza el lugar del discernimiento crítico de las paradójicas formas excluyentes de la Democracia y la Ciudadanía que tienden a globalizarse, en el *pathos* (sensibilidad/sentimiento) que da la medida de la radicalidad de la alternativa de un universalismo concreto. En efecto, frente a las formas dominantes y globalizadas de Democracia y Ciudadanía que se articulan sobre la racionalidad *(logos)* del "cálculo de vidas", en la que la exclusión y la negación constituyen la condición misma de posibilidad del proceso de su universalización, que las determinan esencialmente como expresiones de un universalismo abstracto, el "grito del Sujeto" excluido de esa totalización constituye la posibilidad de su discernimiento crítico y la apertura en la perspectiva de un universalismo concreto.

El *logos* dominante se cierra sobre sí mismo en el proceso de su totalización y percibe toda pretensión de intervención de su lógica como amenaza de irracionalidad: es incapaz de generar desde sí mismo una visión autocrítica.

El *pathos* del Sujeto negado-aplastado-excluido se manifiesta por medio del "grito" que irrumpe, para el *pathos* dominante constituido desde el *"logos"* dominante, ambos orientadores del *ethos* dominante; como la temible y rechazable presencia de la *"Barbarie"* en la *"Civilización"*. Para que ese "grito" no sea ocasión de una sobreabundante justificación de la *no representación* o de la *represión* y, en consecuencia de la profundización de los mecanismos de *exclusión*, es necesaria una inversión de la relación dominante y globalizada entre el *pathos* y el *logos*. En lugar de un *pathos* determinado desde el *logos* que se pretende universal y que traslada la pretensión de su universalismo al *ethos* con que totaliza el mundo a su imagen y semejanza, un *logos* construido desde el *pathos* del *Sujeto negado* por aquél *logos* totalizante y totalitario, como condición de *radicalidad* del *nuevo logos*, así como de su apertura a la *alteridad* de los otros y de la naturaleza, por lo tanto, de la condición incluyente y no totalizante de su despliegue práctico en la dimensión del *ethos*.

---

[13] *"Bienes básicos* son aquellos que son necesarios para la realización de cualquier plan de vida, es decir también para la actuación del individuo como agente moral" (Garzón Valdés, 1993: 46). "*N* es una necesidad básica para *x* si y sólo si, bajo las circunstancias dadas en el sistema sociocultural *s* en el que vive *x* y en vista de las características personales *P* de x, la no satisfacción de *N* le impide a *x* la realización de algún fin no contingente —es decir que no requiere justificación ulterior— y, con ello, la prosecución de todo plan de vida" (Ruth Zimmerling, *Necesidades básicas y relativismo moral*. Alicante, Doxa, 1990, Vol. 7, pág. 20; citado por Garzón Valdés, 1993: 48).

Una buena pregunta es: ¿cómo sería posible tal inversión? ¿Cómo lograr que el *pathos* expresado en el "grito del Sujeto" se universalice como sensibilidad, dando lugar a la universalización de los fundamentos radicales de un universalismo concreto por la articulación de un nuevo *logos* y un nuevo *ethos*? La apelación a la explicación racional del horizonte de imposibilidad sistémica que implica la exclusión no parece suficiente, pues por si sola no haría más que exacerbar la racionalidad del cálculo. Apelar al *logos* no es suficiente, aunque es necesario. La apelación al *pathos*, más allá del *logos* dominante, puede eventualmente resignificarlo en la efectivización de esa señalada inversión, la *explicación* se resignifica como *comprensión*. Esa apelación no es imposible; en cuanto que es posible, debe realizarse.

La universalización de la sensibilidad radical desde los excluidos posibilitará seguramente el discernimiento de la polarización *Civilización-Barbarie*: permitirá visualizar cuánta *Barbarie* incluye la *Civilización* tras sus figuras civilizadas de la *Democracia* y la *Ciudadanía*, al igual que la posibilidad de una *Civilización alternativa* que en lugar de totalizarse polarizándose en relación a la *Barbarie* engendrada por su propia exclusión sistémica, *haga del diálogo con la Barbarie el procedimiento y la sustantividad de una Democracia y una Ciudadanía genuinamente tales*.

Para ello hoy es necesario *sentir, pensar y actuar local y globalmente* en términos de *radicalidad democrática*: sólo *se construye Democracia* y *Ciudadanía cabalmente tales por procedimientos que sean genuinamente democráticos y ciudadanos*, en *todos los espacios* posibles. En términos de exhaustividad democrática, la sustantividad democrática debe operar como criterio para los procedimientos democráticos, así como debe encontrar en ellos la condición de posibilidad de su propia identidad democrática. No obstante la pertinencia de la distinción entre *espacio privado* y *espacio público*, la radicalidad democrática procedimental y sustantiva debe reformularlos a ambos, lo mismo que a sus recíprocas relaciones. Para los espacios *local, nacional, regional* y *global* valen las mismas precisiones.

El llamado a la *participación*, articulado sobre la radicalidad de un nuevo *pathos* generador de un nuevo *logos* y un nuevo *ethos*, en la medida en que tiene lugar se muestra como posible y neutraliza la hipoteca pendiente de la ilusión trascendental. El cumplimiento del deber de homogeneización, en la medida en que tenga lugar, optimiza las condiciones de esa participación democrática (o condiciones democráticas de participación). Ese deber se cumplirá en la medida en que se intensifique la lucha por los derechos humanos, lucha que está en la primera página de la agenda de los movimientos sociales en el marco de la sociedad civil.

En los *escenarios local y/o nacional*, frente al no cumplimiento por parte de la sociedad política y los partidos políticos de su deber de mediadores de todas las demandas, al cerrarse sobre su propia lógica que pone en cuestión su representatividad, se hace necesario un nuevo protagonismo de la sociedad civil y sus organizaciones, no necesariamente para sustituir le mediación política, sino para resignificarla en su efectiva función representativa. Puede hipotetizarse sobre el desarrollo de *nuevos ámbitos* de articulación entre la *sociedad civil* y la *sociedad política* [14], con un fuerte protagonismo de la primera. En el *escenario global*, las hipótesis remiten a la articulación de un *Estado-mundo con Ciudadanía-mundo* (Dierckxsens, 1997: 114-121) desde el protagonismo de una *sociedad civil* que sin dejar de sentir, pensar y actuar localmente, debe hacerlo asimismo globalmente [15].

En la generación de esos *nuevos ámbitos*, los *nuevos movimientos sociales* [16] presentan la peculiaridad positiva de la reivindicación de sus necesidades específicas con la contrapartida eventual de una *lógica de la fragmentación* y de la *corporativización* de las demandas: ello parece ser fuente de ambigüedad en relación al *universalismo concreto* como condición de un genuino *universalismo democrático*.

En cuanto a los *movimientos sociales tradicionales*, entre los cuales el *movimiento sindical* parece tener un carácter paradigmático en lo que se refiere a ese *universalismo democrático*, parecen haberlo expresado fielmente en su proyección hacia el resto de la sociedad, no habiendo tenido tal vez tanta transparencia en esa dirección, en su articulación interna.

A pesar de la generalidad de estos señalamientos, que no dan cuenta de ningún movimiento social, ni tradicional ni nuevo en particular, ellos apuntan a señalar que *el universalismo concreto* no se construye de manera mecánica, ni es de suyo una virtud de los movimientos sociales, aunque fundamentalmente en ellos se vislumbran señales de ese *pathos* generador de radicalidad para la articulación de un nuevo *logos*

---

[14] Expresa Rodrigo Arocena en el marco de una discusión sobre "Incertidumbre, conciencia y protagonismo social" en relación a las perspectivas para la sociedad uruguaya: "Si exploramos en la sociedad para ver sus dinámicas, que son múltiples, dispersas, corresponde a la política la tarea de síntesis; en la doctrina democrática, es a los partidos políticos a los que corresponde la articulación. Pero la realidad indica que los partidos cumplen cada vez menos la tarea de articulación. Es un fenómeno mundial, que hay que ver con cuidado para entenderlo, porque este papel no está siendo bien desempeñado. La lógica de la competencia política lleva a que los partidos se limiten a proclamar los candidatos (...). Por supuesto que es una función imprescindible en la actividad democrática, pero deja un gran vacío en la tarea de síntesis y articulación sin lo cual no hay proyecto de cambio. Necesitamos ámbitos de nuevo tipo, combinados con la sociedad civil y con los partidos políticos, dedicados especialmente a la tarea de síntesis y articulación sin la cual no hay cambios" (Arocena, 1999: 106).

[15] El *escenario regional*, como ya habíamos señalado, es profundamente ambiguo. Dierckxsens despeja analíticamente esa ambigüedad: "Los Estados-Nación han respondido a esa crisis de autonomía mediante la creación de bloques económicos. Este regionalismo ha permitido crear espacios mayores para los Estados privados sin fronteras alrededor de algún Estado-Nación hegemónico de la Tríada, sin imponer restricciones esenciales a los primeros. Es una política entre bloques para atraer y retener los Estados Privados sin Fronteras, sin llegar a regular o intervenir realmente en sus intereses. Esa política no apunta al Bien Común global, no interviene en los intereses de los Estados Privados, sino que se supedita a esos intereses privados" (Dierckxsens, 1997: 120).

[16] Cfr. Calderón, 1995.

y un nuevo *ethos* que permitan pensar en transformaciones posibles. Esa percepción nos permite colocarnos en un escenario de posibilidad entre dos escenarios de imposibilidad: el de las tendencias sistémicas dominantes, que por su horizonte de destructividad se revelan con ese carácter, y el de la sociedad perfecta, que excepto en el caso de la ilusión trascendental que es lo contrario del realismo político como arte de lo posible [17], no debe pretenderse su realización.

Los *movimientos sociales, nuevos y tradicionales*, al ver cada vez más comprometida la histórica posibilidad de implicación sistémica que los segundos tuvieron en el curso de la primera modernización, *desplazan el eje de su articulación desde el Sistema al Sujeto negado* por dicho Sistema. *Al articularse desde "el grito del Sujeto"* comienzan a originar *un discurso alternativo al del Sistema:* un *nuevo logos* no ya *monológico* sino *dialógico,* que por medio de su *nuevo ethos participativo* empieza a disputar la hegemonía al *ethos delegativo* funcional a la lógica sistémica. En esa lucha por la hegemonía se juega la posibilidad de *nuevas formas de Democracia y Ciudadanía* en las que desde "el grito del Sujeto", por su palabra y su acción transformadora, vaya convirtiendo su negación y exclusión en afirmación e inclusión, condiciones inexcusables de tales *Democracia y Ciudadanía, como mediaciones institucionales de un efectivo universalismo concreto.*

Bibliografía

Ardao, Arturo 1963. "Dialéctica de la occidentalidad", en id. *Filosofía de lengua española.* Montevideo, Alfa, págs. 15-21.

Arocena, Rodrigo 1999. Panel: "Incertidumbre, conciencia y protagonismo social", en Centro de Estudios Estratégicos 1815 (ed.). *Futuro de la sociedad uruguaya. Hacia los cambios necesarios y posibles.* Montevideo, EBO, págs. 105-109.

Beck, Ulrich 1998. *¿Qué es la globalización? ¿Falacias del globalismo respuestas a la globalización?* Barcelona, Paidós.

Calderón, Fernando 1995. *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica.* México D. F., Siglo XXI.

Dierckxsens, Wim 1997. *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía. Por una mundialización sin neoliberalismo.* San José, DEI.

Dierckxsens, Wim 1998. "Hacia una alternativa con ciudadanía ante el neoliberalismo", en *Pasos* No. 79 (setiembre-octubre), págs. 12-22.

Gallardo, Helio 1990a. "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?", en *Pasos* No. 27 (enero-febrero), págs. 7-17.

Gallardo, Helio 1990b. "Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo", en *Pasos* No. 28 (marzo-abril), págs. 1-9.

Gallardo, Helio 1992. "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos* No. Especial/3, pags. 27-42.

Garzon Valdés, Ernesto 1993. "El problema ético de las minorías étnicas", en León Olivé (compil.). *Ética y diversidad cultural.* México D. F., FCE, págs. 31-57.

Hinkelammert, Franz 1990. *Crítica a la razón utópica.* DEI, San José, 2a. ed.

Hinkelammert, Franz 1991. *La fe de Abraham y el Edipo occidental.* DEI, San José, 2a. ed.

Hinkelammert, Franz 1998a. *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización.* DEI, San José, 2a. ed.

Hinkelammert, Franz 1998b. "El proceso de globalización y los derechos humanos. La vuelta del sujeto", en *Pasos* No. 79 (setiembre-octubre), San José, págs. 23-28.

Martín Barbero, Jesús 1987. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía.* Bogotá, Eds. G. Gili S. A.

O'Donnell, Guillermo 1991. *Democracia delegativa.* São Paulo, Novos Estudos CEBRAP No. 31.

Segundo, Juan Luis 1971. *¿Qué es un cristiano?* Montevideo, Ed. Mosca.

Touraine, Alain 1993. "Situación de la Democracia en América Latina", en Régine Steichen (compil.). *Democracia y democratización en Centroamérica.* San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, págs. 67-81.

Weffort, Francisco 1993. *¿Cuál Democracia?* San José, FLACSO. ■

[17] Cfr. Hinkelammert, 1990: 21-29.

RIBLA
Nº 34

APOCALIPSIS DE JUAN Y LA MÍSTICA DEL MILENIO

PAULO NOGUEIRA
JOSÉ ADRIANO FILHO
NÉSTOR O. MÍGUEZ
PABLO MANUEL FERRER
PEDRO LIMA VASCONCELLOS
SANDRO GALLAZZI
GABRIEL CORNELLI
JORGE LUIS RODRÍGUEZ G.

LA NEGATIVA A LOS VALORES DE LA EMANCIPACIÓN HUMANA Y LA RECUPERACIÓN DEL BIEN COMÚN *

Franz Hinkelammert

Continuamos con el análisis emprendido anteriormente, revisando de hecho el significado de la revolución inglesa y la visión del mundo que, a partir de ahí, elabora John Locke. Tenemos así el análisis de una determinada inversión de los derechos humanos. En efecto, aparece un concepto de igualdad que no estaba en la raíz de la revolución inglesa, pero que ahora surge en su transformación de revolución burguesa hacia la revolución gloriosa, un concepto que se va imponiendo. Locke sigue siendo un hombre de la igualdad, la cual ya había sido expresada en el inicio de la revolución inglesa, sin embargo esta igualdad es ahora estrictamente una igualdad contractual. Uso esta palabra para evitar la palabra formal, que no transmite bien qué es esta nueva igualdad que aparece.

La igualdad contractual significa que somos iguales, pues actuamos como individuos que hacen contratos unos con otros y proceden según esos contratos. Estos contratos los obligan, y en cuanto que todo pasa por el contrato, todo pasa por la igualdad contractual de dos partes.

Hemos visto la inversión de los derechos humanos que se plantea ahí, a partir de la visión de un imperio burgués naciente enfrentado a todos aquellos que no están sometidos a este nuevo principio de igualdad. Aparece entonces todo el mundo levantado en contra de la ley burguesa, todo el mundo como en rebelión, en guerra; y la burguesía conquista el mundo en una guerra de defensa. Todos los que no se someten son vistos como fieras salvajes. Locke repite la expresión fiera salvaje varias veces. Se trata de fieras a las que se puede matar libremente, y que si no se las mata se les posterga la muerte y se puede aprovechar su trabajo, y en este caso son esclavos [1].

En Locke todo está bajo la perspectiva de la dominación de esta igualdad contractual sobre las sociedades que se hallan fuera del dominio burgués, y toda la ideología burguesa surge a partir de la libertad e igualdad contractuales entre iguales. Esta libertad o igualdad contractual es básicamente el contrato de compra y venta, pero más aún: todos los intercambios son vistos ahora en términos contractuales, y eso acompaña a la sociedad burguesa hasta hoy. Todo es mercado: mercado de votos, mercado de afectos. Mercado significa que todo es contractual, y por lo tanto que todo acontece entre iguales, que por la vía de esta igualdad son libres. Todo esto se manifiesta en esta ideología de la burguesía inglesa, la que no obstante no es explícitamente inglesa. Esto significa que Inglaterra se considera el exponente de la libertad e igualdad contractuales en el mundo, y por consiguiente con una misión universal que desemboca en la convicción de encontrarse en una guerra de defensa contra todos aquellos que no están sometidos, que son vistos como levantados. Esto tiene como base un concepto de propiedad acumulativa; es decir, la propiedad no ya como un medio de sustento, sino un nuevo tipo de propiedad que es de acumulación, de eficiencia y de competencia.

Con Locke empieza ya la ideología de la mano invisible, que Adam Smith elaborará después. Esta ideología sostiene que cuando toda relación humana pasa por relaciones contractuales, por esta igualdad contractual el interés general se realiza automática-

* Este artículo es continuación de otro artículo publicado anteriormente en *Pasos* No. 85 (setiembre-octubre, 1999) bajo el título: "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke". El texto que sigue se basa en la transcripción de una charla, lo que explica el estilo a veces poco convencional.

[1] Hinkelammert, Franz. "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", en *Pasos* No. 85 (setiembre-octubre, 1999).

mente. Hay un concepto de interés general al que muchas veces después se llamó bien común. Pero no es el bien común de la concepción de la Edad Media, y tampoco el bien común que hoy vuelve a aparecer como concepto. Adam Smith lo llama interés general. Lo que todos hacen es en interés del otro, en cuanto que lo realizan vía esta igualdad contractual. Luego, el enemigo está afuera. Son aquellos que no están todavía sometidos a esta libertad contractual. Locke es muy claro en esto, él no percibe un enemigo dentro del Estado. La libertad contractual la ve efectivamente como una libertad que se impone por todos los lados, y hasta con la ilusión de la mano invisible. Esto es un bien para todos, en tanto todos realizan su interés en el interior de esta imposición de la igualdad contractual, o igualdad formal, aunque creo que el término contractual nos dice mejor de qué se trata. Dada la realización de este interés general, Locke no prevé de ninguna manera los conflictos internos que desatará la imposición de la igualdad contractual.

Ahora podemos ver en este contexto la Revolución Francesa. Esta revolución es muy diferente de la revolución inglesa, aunque es la segunda revolución burguesa y de ninguna manera la primera, como muchas veces se la interpreta. La Revolución Francesa trae una nueva categoría. En Locke, toda la sociedad se subsume a la categoría del burgués con libertad contractual. La Revolución Francesa, en cambio, constituye el concepto de ciudadano; el ciudadano es también alguien que vive en libertad o igualdad contractual, que sigue siendo la base de la constitución de un mundo que surge con esta segunda revolución burguesa. Este concepto de ciudadano está casi ausente en la revolución inglesa. Con la Revolución Francesa aparece el burgués como ciudadano, pero el ciudadano como una categoría universal: todos son ciudadanos. Tiene igualmente algo de este sentido: todos están bajo relaciones contractuales, sólo que ahora esta relación contractual constituye un espacio público a partir del cual está decidida como ley de la libertad, y el Estado es el representante de esta igualdad contractual para garantizarla. De esta manera, la libertad/igualdad sigue siendo considerada como espacio de emancipación frente a los poderes de la sociedad antigua, la monarquía y la ortodoxia eclesial. Sin embargo, a partir del Estado que garantiza la libertad contractual de los ciudadanos, se manifiestan nuevas dimensiones de la ciudadanía que estaban completamente ausentes en el pensamiento surgido de la revolución inglesa. Son varias.

Lo que más llama la atención es, en primer lugar, el voto general. El voto general —que no es tan general porque, por ejemplo, excluye a la mujer— inicia no obstante una dinámica que desemboca, ciertamente más de un siglo después, en un voto general independientemente de que se trate de mujeres u hombres. Pero también un Estado que, en relación a los efectos de la igualdad contractual, puede ser intervencionista. El Estado de la Revolución Francesa es antimonopólico y controla los precios. Desde la visión de John Locke, eso es algo sorprendente. Y este Estado de ciudadanos declara inclusive la emancipación de los esclavos y la emancipación de los judíos, o sea que existe una igualdad más allá de la igualdad contractual del mercado, una igualdad que se manifiesta en términos concretos y que subyace a la libertad contractual.

Todos son ciudadanos; no hay excepciones. De hecho sí las hay, sin embargo en la visión aparece que todos lo son. Esto es, a partir de ahí se constituye un espacio público, y la liberación y emancipación de los esclavos y de los judíos se declara en la misma sesión de la Asamblea General, en 1792, y es consecuencia lógica. Esta liberación de los esclavos tiene un interés especial para América Latina y el Caribe, puesto que cuando se la declara empieza, como resultado de ella, la rebelión de los esclavos en Haití. El primer libertador de las guerras de independencia americanas es por ende el líder de la revolución haitiana de esclavos, Toussaint. Nuestra historia no habla mucho de eso, sin embargo el haitiano Toussaint, quien proviene de la rebelión esclavista —la cual se basa en la declaración de la emancipación de los esclavos de la Asamblea de la República francesa— y en esta época mantiene una estrecha relación con Simón Bolívar, es quien comienza con el movimiento latinoamericano y caribeño de independencia. Se trata de una línea sumamente interesante.

Cuando surge el levantamiento en Haití, ya la República en Francia ha pasado a la historia y aparece más bien Napoleón, quien revoca la declaración de emancipación de los esclavos y vuelve a instituir la esclavitud en el imperio francés. En Haití, no obstante, ya no se puede dar marcha atrás. Permanece independiente, sólo que es perseguida por Francia hasta las últimas consecuencias. Esto al punto de que en el curso del siglo XIX la nación haitiana es obligada a reconocer el pago de indemnización por la liberación de los esclavos, la que es considerada una expropiación ilegítima de propiedad francesa. Es decir, la propia libertad de los esclavos es considerada una expropiación ilegítima de propiedad privada, y Haití tuvo que reconocer la ilegitimidad de esta liberación y pagar por ella. De ese modo empezó la impagable deuda externa de Haití, la que hasta hoy sí es considerada legítima.

Es lo contrario de lo que sucede en la actualidad con el trabajo forzado durante la Segunda Guerra Mundial. Alemania, y ahora Austria, tienen que indemnizar a los que hicieron trabajo forzado, aunque lo que pagarán es casi nominal. Hoy, después de cincuenta y cinco años, cuando son muy pocos los que sobreviven, se lo reconoce. En todo caso, el concepto aquí es que quien sufrió el trabajo forzado tiene derecho a recibir indemnización. El concepto liberal, en cambio, es otro: el que sufrió trabajo forzado tiene que compensar a aquel que lo explotó, por la pérdida de la propiedad que experimentó al liberarse el esclavo. Creo que este caso es también jurídicamente muy interesante.

A partir de la ciudadanía aparece entonces el espacio público de la sociedad burguesa, y con ello una dinámica de la igualdad concreta más allá de la

que había tenido en la revolución inglesa, pero también más allá de lo que había sido la intención de quienes hicieron la Revolución Francesa. Con la Revolución Francesa surge inclusive un Estado intervencionista frente al mercado, no obstante que la igualdad contractual sigue estando en la base, sólo que vista ahora en una dimensión política. Por lo tanto, hay un conflicto en el interior de esta revolución. Se manifiesta algo que tiene mucho que ver con este problema de la igualdad contractual. En primer lugar, un conflicto por el voto general. Por primera vez, en la Revolución Francesa, se hace presente la emancipación femenina. Emerge un movimiento femenino que reclama un voto que sea realmente general. La Asamblea General había declarado el voto general, sin embargo no se le ocurrió incluir a la mujer. Y es Olympe de Gouges, quizás la primera mujer de la emancipación femenina en lo político, quien no sólo pide el voto femenino, sino la presencia igualitaria de la mujer en el espacio público, pero la llevan a la guillotina. Así pues, la guillotina no fue únicamente para el rey y los aristócratas, sino también para una figura clave de la emancipación.

Hay un segundo caso que muestra un conflicto que está empezando, el de Babeuf (François Noel), a quien todo el mundo conoce, mientras pocos conocen a Olympe de Gouges. Habría que preguntarse por qué, pues ella tiene la misma importancia que Babeuf, los dos son figuras claves. Babeuf es la figura clave de la igualdad obrera, pero de un nuevo tipo de igualdad ya que los obreros tenían reconocida su libertad contractual, tenían reconocido su voto general —todos votaban—, sin embargo con Babeuf comienza un problema de emancipación obrera, y también él cae bajo la guillotina. Y después se asesina al líder de la rebelión de los esclavos de Haití, quien estaba preso en una cárcel en Francia.

La Revolución Francesa, por consiguiente, hace presentes problemas que emergerán más tarde, a lo largo del siglo XIX. Con ella se manifiestan nuevas grandes emancipaciones, diríamos que las más relevantes del siguiente siglo: la emancipación obrera, la femenina, la de los esclavos, pero que a la vez producen un choque, y sus líderes son decapitados. Surge un nuevo conflicto, un conflicto que no es simplemente con la sociedad anterior o con los que están fuera del marco de la vigencia de la igualdad contractual de la sociedad burguesa, sino que brota desde adentro. Se levantan los obreros, se levantan las mujeres, se levantan los esclavos, aunque no desde afuera del ámbito de la vigencia de la nueva igualdad contractual, sino desde adentro. Ellos están dentro, por ende el problema está adentro. Son hijos de la primera emancipación, hecha en nombre de la igualdad contractual, que aparecen ahora como enemigos desde adentro y que no son los enemigos de que habla John Locke. Luego, no se los puede tratar con el esquema de éste, sino que el esquema de Locke que se les aplica, desarrolla ahora otra visión del enemigo.

Este cambio de la orientación de la emancipación se podría mostrar también en la teología del imperio. El imperio, tanto en el siglo XVIII como en el XIX, elabora sus teologías. La teología imperial del siglo XIX, no obstante, es completamente diferente a la del siglo XVIII. La del siglo XVIII es lockiana, en tanto que la del siglo siguiente es de la mano invisible. Según esta última no hace falta una nueva, una segunda emancipación, pues la lógica de la igualdad contractual asegura el bien común. Sobre esto se basa la propia teología del imperio del siglo XIX. El resultado es un cambio del significado de la palabra emancipación.

En el siglo XVIII, el propio pensamiento de John Locke surge en nombre de la emancipación. Ésta es muy importante para la Ilustración, para la iluminación del siglo XVIII, hasta Kant inclusive. Es la emancipación del individuo autónomo. El surgimiento del individuo autónomo se interpreta como emancipación. Emancipación frente a la tradición, frente al despotismo monárquico, frente a la sociedad feudal, frente a los dogmas de la sociedad medieval, y, en consecuencia, frente a los dogmas provenientes de la tradición cristiana que dominan hasta el siglo XVII en todos los ámbitos. Esta constitución del individuo autónomo, con su igualdad contractual, es percibida como su emancipación. Así, Kant define la iluminación como la salida del ser humano de una dependencia culpable, y esta salida de una dependencia culpable que ofrece la iluminación, vía el individuo autónomo, es entendida entonces como emancipación. Si bien esta emancipación es la del individuo propietario, va mucho más allá de eso y resulta en una emancipación humana universal, aunque limitada al punto de vista individual. Podríamos hablar de la primera emancipación.

Pero en el siglo XIX esto se modifica radicalmente. El concepto de emancipación cambia, y vienen la emancipación obrera, la emancipación femenina, la emancipación de los esclavos, y cada vez más la emancipación de los pueblos colonizados, la emancipación de las culturas, la emancipación frente al racismo, que es diferente a la emancipación de los esclavos —la esclavitud es una cuestión normativa, mientras la emancipación frente al racismo es algo muy diferente—. Y esta nueva concepción de emancipación es una demanda frente a los efectos de la igualdad contractual, de la igualdad de Locke. Por consiguiente, ahora se entiende por emancipación la emancipación frente a los efectos de la igualdad de Locke en el siglo XVIII. Se trata aquí de la segunda emancipación, la cual enfrenta los efectos destructores de la primera, sin por eso abandonarla.

Luego, hay un conflicto interno derivado de lo que la imposición de la libertad contractual de compra y venta en el mercado, de lo que la imposición del capitalismo significa. O sea, hay ahora una oposición al sistema desde su interior que no reivindica un retorno a sociedades anteriores.

Aparece un sujeto que no es individuo, que no se define por ser un individuo autónomo, sino que defiende su libertad frente a los efectos que la libertad contractual tiene sobre el ser humano. Se descubre una especie de quiebre interno en la expansión de esta

igualdad contractual, se descubre que en el interior de esta igualdad reaparece la dominación, de la cual se afirmaba que había sido abolida por la primera emancipación y, por tanto, por la propia lógica de la igualdad contractual. Se descubre entonces una dominación que brota desde adentro de la igualdad contractual, y que no es violación de ésta. El descubrimiento de esta reaparición de la dominación del ser humano sobre el ser humano en el interior de la igualdad contractual, es lo que dinamiza los movimientos de emancipación que surgen en el siglo XIX.

Hay un texto clásico sobre este quiebre en la lógica de la igualdad contractual y sobre esta transformación de la lógica de la igualdad contractual en una lógica de dominación que opera en su interior y que nó la viola. Es de Marx. Se trata de un análisis del siglo XIX en el que se enfoca un nuevo tipo de dominación, no la dominación abierta y sostenida por normas legales. La Edad Media tenía un tipo de dominación muy clara, la del feudalismo con la servidumbre de la gleba: tres días de trabajo para el señor y dos para el siervo, etc. Era una dominación legalizada. Pero ahora aparece una dominación que nace en el interior de la igualdad contractual, la cual reproduce la dominación que, con la abolición de la servidumbre de la gleba, se pensaba haber superado. Esto se manifiesta también en otros campos, sin embargo es ciertamente el conflicto por la emancipación obrera el que muestra mayor dinamismo en el siglo XIX. La siguiente cita de Marx, en referencia al caso de la dominación sobre el obrero, puede hacer ver la transformación y la visión de ésta en el interior de la igualdad contractual:

> La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, verbigracia de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión/jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.
> Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, donde el librecambista vulgar va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras el viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan [2].

En este texto se denuncia una inversión. La igualdad contractual se transforma ella misma en relación de dominación, y lo hace por su lógica interna que es una lógica de compra y venta. Por medio de la misma compra y venta se transmiten poderes, y estos poderes establecen una relación de dominación que en ningún momento viola la igualdad contractual. Este hecho es importantísimo: no existe violación de la igualdad contractual en esta transformación de la realidad de la libertad contractual en relación de dominación.

A partir de aquí, podemos ver ahora cuál es la idea de la segunda emancipación. Constatada esta dominación resultante de la igualdad contractual, la cual aparece en la propia lógica de la igualdad contractual, se vive el hecho de una discriminación. Discriminación que es completamente lógica en el interior de la propia igualdad, y frente a que surge la segunda emancipación, tal como está presente en el siglo XIX y sigue estando presente hasta hoy. La palabra emancipación, por lo tanto, se refiere ahora a la respuesta a ese tipo de discriminación que se manifiesta dentro de la igualdad contractual.

Esto se puede ver en muchas dimensiones. Marx lo analiza partiendo de la situación del obrero, de la compra y venta de la fuerza de trabajo, no obstante este quiebre de la lógica de la igualdad contractual hacia relaciones de dominación tiene muchísimas dimensiones, se muestra en muchos lugares, si bien aquí sólo destacaré cuatro.

La emancipación obrera, como reacción frente a una discriminación en la lógica de la propia igualdad contractual y una consiguiente explotación. Aquí aparece la figura de clase, de Marx, que no es una categoría sociológica —no puede serlo— sino una categoría de discriminación, ya que hay una discriminación implícita en la relación de compra y venta de la fuerza de trabajo. Para nosotros, sin embargo, no se trata únicamente de esta dimensión.

Con la emancipación femenina surge una segunda dimensión, la cual se muestra con más claridad cuanto más se establece la libertad contractual en las relaciones entre hombre y mujer. Eso ocurre sobre todo con la aceptación del voto femenino después de la Primera Guerra Mundial. En cuanto a la discriminación de la mujer, esta igualdad contractual de por sí no ha cambiado de manera sustancial la situación de discriminación de la mujer que se produce en el interior de esta igualdad contractual, pues el problema de la

---

[2] Marx, Carlos. *El Capital*. México D. F., FCE, págs. 128s.

discriminación femenina va más allá del establecimiento de esta igualdad contractual. Aquí no sirve de mucho reflexionar acerca del patriarcado antes de la era liberal, porque dicha igualdad contractual es distinta del patriarcado. Éste es una institución que rige por imposición legal. Y aquí no existe tal imposición del patriarcado, ninguna imposición legal, puesto que hoy, en términos contractuales, el hombre y la mujer son completamente iguales; no hay ningún derecho que la mujer no tenga igual que el hombre. Sin embargo, existe una clara estratificación entre hombre y mujer en nuestra sociedad, en la cual la mujer ocupa un lugar secundario. Se trata de la misma lógica de la igualdad contractual que aparece también en este campo con una determinada discriminación, y la mujer, el movimiento femenino, lo denuncia. Creo que esta discriminación no se puede explicar por el patriarcado anterior, puesto que ella se reproduce en el propio proceso de establecimiento de esa igualdad contractual y no puede ser tratada simplemente como un residuo de alguna sociedad anterior.

La tercera dimensión es el racismo. Se trata de una discriminación que sobrevivió a la abolición de la esclavitud. Abolida la esclavitud, no por eso desapareció el racismo. Así como una vez abolido el patriarcado, la desigualdad entre el hombre y la mujer se sigue reproduciendo, el racismo también se reproduce aunque la esclavitud, y hasta lo que le siguió, el *apartheid*, hayan sido abolidos en términos legales. No hay separación de razas, según el concepto de los EE. UU.; no hay *apartheid*, según el concepto de África del Sur; todo eso ha sido abolido: en los años cincuenta la separación fue abolida en los EE. UU., y en los ochenta el *apartheid* en África del Sur, pero no por eso el racismo desaparece. El racismo es un fenómeno muy especial, porque es moderno. El patriarcado, la dominación de clase, acompañan toda civilización humana, no así el racismo. Éste es muy claramente un producto del siglo XVIII. Como tal, las sociedades anteriores, lo mismo que la sociedad occidental en los siglos XV, XVI o XVII, no tuvieron un racismo, por lo menos un racismo relevante. En toda la historia anterior casi no se conoce la discriminación racista. En esa historia existe patriarcado, existe la relación de clase y existe la relación civilizado-bárbaro, en vista de que las grandes civilizaciones que se forman consideran a los otros como bárbaros. Pero el que sean bárbaros no tiene nada que ver con los rasgos físicos, y no es un concepto racista.

El racismo aparece en el siglo XVIII, y enseguida se vincula con la esclavitud. Así, en ese siglo la esclavitud es transformada en racista, aunque cuando ella es abolida, el racismo no desaparece. Para mí resulta llamativo que el racismo aparezca junto a la declaración de la igualdad humana, y pienso que constituye una respuesta frente a esa igualdad humana: si todos somos iguales, si todos tenemos la igualdad contractual, el racismo permite seguir sosteniendo desigualdades en relación con la propia igualdad contractual. Si "algunos no son completamente humanos", entonces "no merecen la igualdad contractual". De esta manera, el pensamiento racista permite relativizar la igualdad contractual en una sociedad para la cual esta igualdad es sacrosanta. No obstante, se la subvierte. Luego, mediante el racismo se puede subvertir la propia declaración de la igualdad contractual, y creo que así se explica por qué en el siglo XVIII se crea el racismo. Me llama mucho la atención que John Locke no tenga ningún rasgo de racismo. Shakespeare, igualmente, escribe su drama *Otelo;* Otelo es un gran mercader y es negro, pero aquí se trata nada más del color, el cual no tiene un significado racista pues unos son negros y otros no lo son. Del mismo modo, en toda la historia anterior nunca el color de la piel o algún otro rasgo físico es caracterizado como algo negativo, sino que es el siglo XVIII el que crea el racismo. Éste tiene trescientos años, no más. Y creo que es la forma de subvertir una igualdad contractual sacrosanta frente a determinados seres humanos.

En las décadas más recientes ha surgido una cuarta dimensión, la cual se agudiza cada vez más. Se trata del conflicto por la destrucción de la naturaleza, que aparece a partir de la voracidad de la maximización mercantil, siendo el mercado el ámbito de la igualdad contractual de más poder. Como la naturaleza parece un obstáculo para esta maximización, la lógica del mercado la devora. Pero la naturaleza, como afectada, no se puede defender; sólo entra en crisis. Son seres humanos quienes la defienden, sabedores de que la muerte de la naturaleza lleva también a la muerte del ser humano por cuanto éste es un ser natural y, como tal, parte de la naturaleza. En este caso se trata igualmente de un conflicto entre la libertad/igualdad contractual y los afectados —aunque sean afectados indirectos—, en razón de las consecuencias destructoras que la destrucción de la naturaleza puede tener.

Todas éstas son discriminaciones surgidas en el interior de la igualdad contractual, que sin embargo no violan esta igualdad. Ninguna de ellas la viola. En la teoría de Marx, eso está concentrado en el problema de la discriminación obrera: la explotación no viola la ley del valor, sino que se da en el interior del intercambio de equivalentes. Eso tiene el mismo significado. Para Marx es central demostrar que la explotación ocurre cumpliendo con la ley del valor, no violándola. Y la ley del valor es la forma en la cual la igualdad contractual aparece como mercado.

A través de esta visión de las emancipaciones, que son emancipaciones a partir de algo que aparece u ocurre en el interior de la igualdad contractual, surge un nuevo tipo de derechos humanos. Esta discriminación no se puede enfrentar mediante el aumento de la igualdad contractual, hay que responder en otro campo. Por eso aparece el ser humano como sujeto. Se trata de un nuevo concepto, de una nueva idea de sujeto. Este sujeto es corporal y se juega su corporeidad. Se trata de un hábeas corpus ampliado, ya no restringido como el del siglo XVII. Hábeas corpus, por lo tanto, significa ahora que el ser humano como sujeto requiere el reconocimiento del derecho a comida,

casa, educación, salud, cultura, género. Todo eso aparece entonces como derechos humanos, que son todos derechos humanos emancipadores frente a los efectos de la libertad contractual.

Creo que estos derechos humanos no se pueden expresar simplemente como de segunda generación, o sea, no es que sólo se añadan derechos humanos a los anteriores. Se manifiesta un conflicto entre los derechos de la igualdad contractual y estos derechos humanos propiamente dichos. Un conflicto interno de la sociedad que se expresa y revela por medio de la crítica, y que desemboca en lo que en la tradición del siglo XIX se llama el método de la crítica de la ideología. Éste es un método muy específico, el cual sólo es eficiente frente a las ideologías de la igualdad contractual. Este método dice: ustedes prometen la igualdad, sin embargo lo que esta sociedad brinda es una desigualdad solapada. Luego, en nombre de la igualdad que la igualdad contractual ha prometido, y yendo más allá de ella, se critica a la propia sociedad. Es la crítica de la ideología, la cual presupone el ámbito ideológico de la sociedad como un ámbito de igualdad y de promesa del interés general. La crítica de la ideología, y esto es típico de Marx, va a decir: ustedes prometen el interés general, pero lo que producen es exactamente lo contrario. Por eso llama a la liberación frente a la igualdad contractual.

Existe en consecuencia una pugna entre esta crítica y la propia ideología de la igualdad contractual. Se entiende por qué esta dimensión está ausente en Locke. Para él los enemigos se hallan solamente afuera, y hacia adentro presupone que no habrá ningún problema, ve todo en armonía. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX el conflicto por la emancipación hace temblar la sociedad occidental. Por todos lados surgen movimientos de emancipación: movimiento obrero, movimiento femenino, pacifismo, que es un producto de eso. Empieza igualmente la exigencia de independencia de las colonias, los movimientos de independencia en la India, y, después de la abolición de la esclavitud en los EE. UU., aparece una confrontación alrededor del racismo por la separación de razas. Pero a la vez, y como reacción a este reclamo de emancipación humana, un auge inaudito de las ideologías fascistas.

Comienza, en efecto, una reacción frente a esta emancipación. Esta reacción se vincula con la filosofía de Nietzsche. Ocurre un corte en el pensamiento occidental. Todas las raíces de la tradición occidental son ahora cuestionadas. Por eso, hay que entender bien la crítica de la ideología. Ésta opera en nombre de valores que también la clase dominante posee. De ahí que se pueda concentrar en el interés general y plantee que "el interés general de ustedes es falso"; "tenemos que realizar el interés general". Es decir, el liberalismo y el marxismo operan en un espacio de valores comunes, aunque se encuentren en un conflicto a muerte. Sin embargo, la reacción en contra de la emancipación se dirige en contra de este mismo espacio de valores comunes. Por eso, Nietzsche reacciona contra Locke al igual que contra la emancipación. Esto por cuanto Locke, aunque invierta todos los valores, a la vez los mantiene en su forma invertida.

Nietzsche busca un denominador común para este problema de la emancipación y el conjunto de valores que subyacen a ambas emancipaciones mencionadas. ¿Y dónde lo encuentra? En el cristianismo y el judaísmo. En todo el cristianismo, y de donde éste proviene: el judaísmo. Según Nietzsche, el cristianismo y el judaísmo están por todos lados. Están en Locke, en Marx, en los anarquistas, en los socialistas, en los liberales, en el pedido de justicia y, en fin, en todo y en todos lados. Este es el conjunto de valores, cuya comunidad efectivamente se puede ver en cuanto se percibe qué es la crítica de la ideología. Ésta precisamente juega el ámbito de valores que es común, y que se puede expresar como interés general, bien común y en conceptos de este tipo, siendo siempre la igualdad su referencia común, aunque entendida de modo muy diferente. Para Nietzsche, en consecuencia, existe un enemigo que es total. De ahí que todo el conjunto de valores es cuestionado. No sólo los valores de la segunda emancipación. También son cuestionados los valores de la igualdad frente a la que se busca la emancipación. Surge por tanto un levantamiento en contra de la propia igualdad y dignidad humanas.

Nietzsche prefiere muchas veces hablar del cristianismo, y creo que históricamente además tiene mucha razón, pues éste constituye una raíz muy decisiva, que Nietzsche, sin embargo, siempre vincula también con el judaísmo. Esto se puede demostrar por medio de algunas citas que quiero presentar, para hacer ver su manera de argumentación:

> El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos. Con esto, el cristianismo y los más bajos instintos que lo caracterizan, han declarado una guerra a muerte contra las normas de respeto que deben existir entre los hombres de diferente condición intelectual, y que son las que determinan la elevación, el progreso y la cultura; esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra *nosotros*, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos hallemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la Tierra. Otorgar la inmortalidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad [3].

El enemigo es la declaración de la inmortalidad de "Pedro y Pablo", es decir de Fulano y Zutano. Es por tanto la declaración de la igualdad como enemigo, que Nietzsche a la vez describe como enemigo de "nuestra felicidad". Y es enemigo de "nosotros", si bien los "nosotros" aquí no son todos los seres humanos.

---

[3] Nietzsche, Friedrich. "Anticristo", en Friedrich Nietzsche. *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo I, pág. 77.

En efecto, si uno lee el texto y piensa que se trata de "todos", no lo ha entendido. El "nosotros" significa: los "aristócratas", "nosotros los aristócratas". Y ¿la plebe? ¡No, la plebe no! En nombre de la plebe se ha destruido la felicidad de este "nosotros". Y ¿la emancipación? Nietzsche también reacciona contra lo que tiene que ver con la declaración de inmortalidad, aunque la secularizada: la dignidad humana. Pero en la raíz de toda aspiración de dignidad humana ve la inmortalidad de Pedro y Pablo. Para Nietzsche, toda posición de afirmación de la dignidad humana es una declaración de esta inmortalidad de Pedro y Pablo, que él vincula con el cristianismo y que ataca en el cristianismo. Por eso puede añadir:

> Nada hay tan insano en nuestro insano modernismo, como la misericordia cristiana. Ser médicos en este caso, ser implacables en el manejo del bisturí, forma parte de nosotros mismos; de esa manera amamos a los hombres; por eso somos filósofos nosotros los hiperbóreos... [4].

Tampoco aquí Nietzsche habla en nombre de todos los seres humanos, sino únicamente de estos "nosotros".

La crítica al cristianismo que aparece aquí, es una crítica a la raíz de la emancipación que se vive. En efecto, Nietzsche no critica al cristianismo separado de esta sociedad y su conflicto.

> Cuando el anarquista, como vocero de las capas sociales en *decadencia*, reclama con "hermosa indignación" *el derecho, la justicia, la igualdad*, habla bajo la presión de su propia incultura, que no sabe comprender que su pobreza consiste... en la pobreza de vida [5].

> Cristianismo, evolución, supresión de la esclavitud, igualdad de derechos, filantropía, pacifismo, justicia, verdad: todas estas grandes palabras, sólo tienen valor en la lucha como estandarte, no como realidades, sino palabras pomposas para lograr algo completamente diferente (sí, ¡y aún contrario!) [6].

El cristianismo y el judaísmo no son para Nietzsche sino la síntesis de todas las emancipaciones humanas y, como tales, los considera como enemigos.

En toda la obra de Nietzsche se nota el impacto que le ha producido la liberación de los esclavos en los EE. UU. Esta liberación la interpreta como una amenaza, en el sentido de que los movimientos de emancipación pueden tener éxito. Nietzsche, y eso es lo curioso, vive en Basilea, donde nunca en su vida ha visto un esclavo, de modo que no puede saber realmente lo que es la esclavitud. No obstante, cuando él empieza a escribir la liberación de los esclavos en los EE. UU. tiene recién cinco o seis años, o sea, pertenece todavía a la actualidad de Nietzsche, es parte de su presente, la noticia aparece en los diarios. Nietzsche, escandalizado y con miedo de que estos movimientos de emancipación puedan tener éxito, hace el análisis de las raíces del conjunto. Y ahora todo lo tiene ahí: cristianismo, evolución —no sé por qué evolución, pero lo pone—, supresión de la esclavitud, igualdad de derechos, filantropía, pacifismo, justicia, verdad. Todo eso le aparece como el peligro, pero lo ve como consecuencia del cristianismo y el judaísmo. Solamente en este contexto se puede entender también su tesis de la muerte de dios.

La muerte de dios pregonada por Nietzsche no es ateísmo. De verla así no se entendería lo que esa muerte significa, ya que él no predica ningún ateísmo. Nietzsche ve la muerte de dios como una gran victoria que todavía es necesario complementar. Por eso se enfrenta a aquellos que aún no aceptan esta muerte, por lo que impiden que este dios que ha muerto sea por fin enterrado y hacen que el olor de su descomposición sea notable por todos lados; esto es, los marxistas, los anarquistas y los socialistas. Es decir, la muerte de dios, en el lenguaje de Nietzsche, significa la muerte de Marx, la muerte del socialismo, la muerte del cristianismo, la muerte del judaísmo y de todo lo que ha sido raíz de emancipación, y la muerte de toda su cosecha: la muerte de la justicia, de la filantropía y de la misericordia.

A partir de aquí surge una gran anti-emancipación que corta todas las raíces de Occidente, sin que quede nada. Incluso, de manera indirecta, pone en un mismo saco a Platón, a Sócrates, y así corta con todo un pasado.

Nietzsche enfrenta a todo Occidente como "plebe", lo que lo lleva a concebir un pensamiento de aniquilamiento que es muchas veces sorprendente. Aquí me interesa más bien su propia interpretación, la que él mismo da:

> ...no hay nada en la vida que tenga valor excepto el grado de poder a condición, por supuesto, de que la vida misma sea voluntad de poder. La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el poder y el rango del mundo: enseñaba la entrega, la humildad, etc. Admitiendo que la creencia en esta moral se destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían [7].

> El nihilismo como síntoma de ello, indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos: que privados de la moral ya no tienen ninguna razón para "entregarse", que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderío por su parte forzando a los poderosos a ser sus verdugos [8].

---

[4] *Ibid.*, I, pág. 38.
[5] Nietzsche, Friedrich. "Crepúsculo", en Friedrich Nietzsche. *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo III, pág. 1236.
[6] Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, No. 80, pág. 72.
[7] *Ibid.*, No. 55, pág. 60.
[8] *Ibid.*, No. 55, pág. 61.

Hay toda una visión: muerte de dios y desesperación de la "plebe". Esta desesperación obliga a los señores a ser sus verdugos, y el último grito de poder de la plebe está en poder obligar a los señores a ser sus verdugo. Ésta es una negativa a la emancipación, que corta las raíces de toda nuestra cultura. Nietzsche puede añadir: "¿Vas a juntarte a mujeres? Pues, ¡no te olvides el látigo!".

Se nota enseguida la contradicción que el mismo Nietzsche vive. Si se conoce un poco su biografía, se concluye que él jamás tendría un látigo al encontrarse con una mujer, y que jamás podría tener un esclavo. Como persona es fino y sensible, y de reacciones muy humanas. Inclusive queda impactado cuando ve que un cochero está maltratando su caballo, y entonces Nietzsche abraza al caballo y recibe un latigazo. Sin embargo, lo que él predica es todo lo contrario. Como resultado vive una tensión interna sin ninguna solución, la cual lo acompaña hasta su colapso. Nietzsche hasta llega a decir:

> Es fácil hablar de actos inmorales de todas clases, ¿pero se tendrá fuerzas para soportarlos? Por ejemplo, yo no podría tolerar el haber faltado a mi palabra o el haber matado: me consumiría durante más o menos tiempo, pero moriría a consecuencia de ello; tal sería mi suerte [9].

También en Nietzsche tenemos un pensamiento de inversión en relación a los derechos humanos. Él habla expresamente de una inversión, e igualmente habla en referencia a ella de una transvalorización de los valores. Pero no puede efectuar directamente una inversión de los derechos humanos parecida a la que vimos en Locke, porque desde el punto de vista de Nietzsche los propios derechos humanos —invertidos o no— son el problema del que nace la emancipación humana en todas sus dimensiones, y esta emancipación él la quiere enfrentar.

En esta situación, el propio Nietzsche denuncia una gran inversión de todos los valores originales de la humanidad, a la cual él pretende contestar. Esta inversión, que Nietzsche cree detectar, está según él en el origen del reclamo de la dignidad humana y de la igualdad, y que en la modernidad han llevado al reclamo de la emancipación humana:

> Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, "¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...". Se sabe *quién* ha recogido la herencia de esa transvaloración judía... [10].

Nietzsche ve allí la catástrofe. De acuerdo con él, el judaísmo es quien la gestó y Pablo de Tarso quien la recogió. Por eso ve en el judaísmo y en el cristianismo, y sobre todo en Pablo de Tarso como figura clave, su contrincante. En sus últimos años, Nietzsche inclusive polariza la historia mundial entre Pablo de Tarso y él mismo [11]. Todo el problema parece ser Pablo de Tarso, y cuando escribe su *Anticristo*, el Cristo contra el cual se define es de nuevo Pablo de Tarso. De esta manera, Nietzsche anuncia su propia transformación de valores como una reinversión de los valores surgidos de la inversión que habían realizado el judaísmo y Pablo de Tarso. Nietzsche pretende pues recuperar los valores negados por la inversión de los valores hecha por la tradición judía y cristiana y que, según él, subyace a todo el desarrollo de Occidente y, por ende, a toda la modernidad hasta su tiempo. Esto deja claro que su verdadero enemigo no es Pablo de Tarso, sino la emancipación humana tal como efectivamente subyace a esta modernidad.

Hoy, se escucha hablar de la Teología de la Liberación y la opción por los pobres: "Dios opta por los pobres". Esto precisamente es lo que Nietzsche denuncia como la inversión de los valores humanos auténticos y del origen, inversión frente a la cual busca su reinversión: lo poderoso es lo bueno, el poderoso es feliz y a él lo ama Dios.

Creo que eso implica un pensamiento de aniquilamiento. Definitivamente, el enemigo ha cambiado mucho en relación a lo que Locke trató como tal. El enemigo es ahora interno, viene de adentro, y es un sujeto que reclama sus derechos en nombre de la igualdad. Pero los reclama en nombre de la igualdad humana frente a la los efectos discriminatorios y destructores de la igualdad contractual, y lo que reclama ahora es su posibilidad de vivir a partir de su ser corporal. No obstante este sujeto no es exterior a la sociedad occidental, sino que es hijo de ella.

Una determinada manera por la cual Nietzsche se refiere a la fiera, puede mostrar el cambio en relación con Locke, quien también usa mucho la imagen de la fiera. Dice Nietzsche:

> Puede muy bien ser que representantes nobles (aunque no muy inteligentes) de las clases dirigentes se "propongan tratar a todos los hombres como iguales, reconocerles derechos iguales"; en este

---

[9] Citado según Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires, Losada, 1989, pág. 76.

[10] Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1972, Nos. 39-40.

[11] Salaquarda, Jörg. "Dyonisos gegen den Gekreuzigten, Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus", en Salaquarda, Jörg (Hrgb). *Nietzsche*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980; *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XXVI (1974), págs. 97-124.

sentido, una concepción idealista que descanse en la justicia es *posible*, pero como he dicho, sólo en el seno de la clase dirigente, que en este caso *ejerce* la justicia por sacrificios y abdicaciones. Por el contrario, reclamar la igualdad de los derechos, como lo hacen los socialistas de las clases dirigidas, no es nunca emanación de la justicia, sino de la codicia. Muéstrense a una fiera pedazos de carne sangrienta en sus proximidades; retíreselos después, hasta que ruja; ¿este rugido significa justicia? [12].

En Locke, la fiera era vista como la injusticia que no aceptaba la justicia contractual. En Nietzsche, en cambio, se trata de una fiera que reclama justicia desde el interior de la vigencia de la justicia contractual.

Nietzsche no opone a su bestia ninguna justicia "verdadera" en nombre de la cual quiera imponerse, como era el caso de John Locke. Lo que Nietzsche opone a esta bestia que ruge, es la fiera magnífica que enfrenta a la fiera salvaje del reclamo de justicia:

Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: —las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos— todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto "bárbaro" por todos los lugares por donde han pasado... [13].

La bestia magnífica en contra de la bestia salvaje es la imagen que Nietzsche percibe de la lucha futura. Eso lo lleva a su confrontación extrema, la que formula como: barbarie en vez de socialismo.

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿dónde están *los bárbaros del siglo XX*? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada [14].

Se ve que el lema socialismo o barbarie proviene de Nietzsche, no de Rosa Luxemburgo o de los años treinta. Posteriormente es asumido por ella y varios pensadores en los años treinta, como por ejemplo Adorno y muchos movimientos antifascistas, que también dicen: socialismo o barbarie. Sin embargo le dan un sentido contrario: socialismo en vez de barbarie.

[12] Nietzsche, Friedrich. "Humano demasiado humano", en Friedrich Nietzsche. *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, Primer libro. No. 451, tomo IV, pág. 2102.
[13] Nietzsche, Friedrich. "Genealogía", No. 47.
[14] Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío, op. cit.*, No. 863, pág. 473.

Se entiende que este enfoque de Nietzsche contiene todo un pensamiento de aniquilamiento. Él expresa este hecho con una violencia inigualable, la cual supera incluso la violencia de Locke:

Fijémonos en otro caso de lo que se llama moral: el caso de la *cría* de una determinada especie. El ejemplo más grandioso nos lo da la moral india, la ley de Manú, sancionada por una religión... ¡Cuán pobre resulta y cómo hiede el Nuevo Testamento al lado de la ley de Manú! Pero también esta organización necesitaba ser temible, no en la lucha contra la bestia, sino en la lucha con la idea contraria de la bestia, con el hombre que no se deja criar, con el hombre de mezcla incoherente, con el chandala. Y para desarmarle y debilitarle tuvo que ponerle enfermo; era una lucha contra la mayoría. Quizá no haya nada tan contrario a nuestros sentimientos como estas medidas de seguridad de la moral india.
El tercer edicto, por ejemplo *Avadana Sastra* el de las legumbres impuras, dispone que la única alimentación permitida al chandala sea el ajo y la cebolla... El mismo edicto declara que el agua que hayan menester no debe ser tomada de los ríos, de las fuentes ni de los estanques, sino tan sólo de los pantanos y de los agujeros que deje en el suelo la huella de los pies de los animales. También se les prohíbe lavar la ropa y lavarse ellos, porque el agua, que se les concede por misericordia, sólo ha de servir para calmar su sed... El resultado de semejante *policía sanitaria* no era dudoso: epidemias mortíferas, enfermedades de los órganos sexuales espantosas, y como resultado, la ley del cuchillo ordenando la circuncisión de los niños varones y la ablación correlativa en las hembras. El mismo Manú lo decía: "Los chandalas son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen [ésta era la consecuencia necesaria de la idea de la *cría* de ganado humano]. No deben usar otros vestidos que los harapos arrebatados a los cadáveres... Les estaba prohibido escribir de izquierda a derecha y valerse de la mano para escribir pues el uso de la diestra y la escritura de izquierda a derecha son cosas reservas a los hombres *virtuosos*, a las personas de raza" [15].

Estas prescripciones son muy instructivas; vemos en ellas la humanidad aria absolutamente pura, absolutamente primitiva, observamos que la idea de la pureza de la sangre está muy lejos de ser una idea inofensiva. Por otra parte, se percibe claramente que en ese pueblo se ha trocado en religión y espíritu colectivo esa idea. Mirados desde este punto de vista, los Evangelios son un documento de primera, y más todavía el libro de Enoc. El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cría*, de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, el evangelio de los pobres y de los

[15] Nietzsche, Friedrich. "Crepúsculo", *op. cit.*, tomo III, págs. 1207s.

humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en *religión del amor* [16].

El final de la cita deja otra vez claro que la mira principal de Nietzsche se dirige contra los movimientos de emancipación de su tiempo.

Con este enfoque que removió Occidente, Nietzsche funda todo un pensamiento que atraviesa el siglo XX. Nietzsche muchas veces está en la raíz de estos pensamientos que van elaborando líneas y direcciones de esta anti-emancipación, la cual declara ahora el fin de la utopía y el fin del humanismo. A partir de Nietzsche, por tanto, se comprende esta orientación del pensamiento que estremece a la sociedad moderna del siglo XX. Nietzsche, en el momento de su colapso, era un desconocido. Por eso, la publicación de sus libros la financia muchas veces él mismo. Él sufre diez años de oscuridad mental. Cuando muere, no obstante, era uno de los filósofos más conocido en Europa, y ya se lo estaba traduciendo al francés y al inglés. Funda pues, un pensamiento que arrasaba.

Aparece de esta forma un quiebre fundamental de la modernidad. En efecto, la modernidad produce dentro de ella y a partir de Nietzsche, todo un movimiento, hoy posiblemente dominante, que corta las raíces de nuestra cultura. En el siglo XX se halla en su centro el pensamiento antiutópico, el cual está presente en una fórmula divulgada por Popper, que todos conocemos, y que dice: quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra. No hay casi nadie que no conozca este lema. Popper lo populariza siguiendo a Nietzsche. Aparecen entonces los enemigos de Nietzsche que persiguen este cielo en la tierra que produce el infierno: los judíos, los cristianos, los liberales y los socialistas. El resultado es tajante: hay que acabar con el humanismo para que lo humano pueda florecer. Este humano resulta ser la bestia magnífica que vaga por el mundo promoviendo, en nombre del *business is war*, la estrategia de globalización actual.

Nietzsche, por consiguiente, produce la negación de los valores de emancipación, de una tradición de miles de años: la tradición de la dignidad humana.

1. Emancipación y bien común

Frente a estas tendencias, desembocamos en la actualidad en la necesidad de una ética del bien común.

No se trata de una ética metafísica ni apriorística. Se trata más bien de una ética cuya necesidad la experimentamos diariamente. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan esta vida. Esta amenaza la experimentamos. Esto por cuanto, ciertamente, experimentamos el hecho de que el ser humano es un ser natural con necesidades que van más allá de simples propensiones a consumir. La satisfacción de esas necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte. La relación mercantil totalizadora, en cambio, no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino por el cual avanza. Ella pasa por encima de la vida humana y de la naturaleza, sin ningún criterio. Solamente se salva quien logra ponerse fuera del camino de la aplanadora.

La aplanadora del mercado interpreta cualquier resistencia como "interruptor" o "factor distorsionante" de su lógica y de su afán expansionista. Cuanto más consigue eliminar estas resistencias, más amenazante se vuelve para la vida humana y la de la naturaleza. Ella se transforma entonces en interruptor de la vida humana y en elemento distorsionante del desarrollo de esta vida. Desde el punto de vista del mercado como sistema, las exigencias de la vida humana son percibidas exclusivamente como distorsiones. Desde el punto de vista de los afectados, sin embargo, esta máquina aplanadora aparece como distorsión de la vida humana y de la naturaleza.

La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y la de la naturaleza. Esto significa que si las relaciones mercantiles no produjeran tales distorsiones en la vida humana y la de la naturaleza, tampoco habría ninguna ética del bien común; la ética del mercado sería suficiente. Si las relaciones mercantiles no produjeran esas distorsiones, la vida humana y la de la naturaleza estarían aseguradas por simple inercia y no habría que preocuparse por ellas, de igual modo que un ser humano sano no se preocupa del latido de su corazón. La conciencia de que el ser humano es un ser natural, no sería necesaria. De hecho, cuando los teóricos neoclásicos de la economía hablan de una "tendencia al equilibrio", hablan de una idealización utópica de este tipo.

Por eso, la ética del bien común resulta de la experiencia y no de una derivación apriorística a partir de naturaleza humana alguna. Experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común. La misma experiencia de la distorsión hace aparecer el concepto del bien común, en cuanto éste se hace presente como resistencia. Pero eso es una experiencia a partir del afectado por las distorsiones que el mercado produce. En cambio, quien no es afectado por estas distorsiones —o quien no siente el hecho de que es afectado— no percibe ninguna necesidad de recurrir a una ética del bien común. (Puede decir: los negocios van bien, ¿por qué hablar de crisis?). No se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e, inclusive, de entender experiencias de otros.

[16] *Ibid.*, tomo III, pág. 1209.

Este bien común, en nombre del cual surge la ética del bien común, es histórico. En el grado en el cual cambian las distorsiones que la relación mercantil totalizada produce, cambian también las exigencias del bien común. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo lo que sociedad tiene que realizar. Eso lo cumple la ética del bien común, tal como surgió en la tradición aristotélico-tomista. Ella deriva un bien común anterior a la sociedad, que expresa leyes naturales vigentes para todos los tiempos y todas las sociedades, y que se considera por encima de cualquier ley positiva. El bien común aparece entonces como un saber absoluto por aplicar. En la ética del bien común, como se presenta hoy, es exactamente al revés. La vida humana, afectada por las distorsiones producidas por el mercado totalizado, no puede ser defendida sino por exigencias relacionadas con estas distorsiones. Estas exigencias resultan ser el bien común, el cual se desarrolla con el tipo de distorsiones producidas.

Eso es un resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de esencias. Sin embargo, se puede deducir ahora al contrario. Al experimentar la necesidad de oponer al sistema de mercado un bien común, resulta que el ser humano, como ser natural, es anterior al sistema. Pero esto ahora es una conclusión, no un punto de partida.

Esta ética del bien común surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (interés propio). El bien común se destruye en el grado en el que toda acción humana es sometida a un cálculo de utilidad. La violación del bien común es el resultado de esta generalización del cálculo de utilidad. Por eso el bien común tampoco se puede expresar como un cálculo de interés propio a largo plazo. El bien común interpela al mismo cálculo de interés propio. Va más allá del cálculo y lo limita. El cálculo a largo plazo desemboca necesariamente en un cálculo del límite de lo aguantable. No obstante, como sólo se puede conocer el límite después de haberlo traspasado, produce el problema que quiere evitar. Por eso, esta ética del bien común surge en una relación de conflicto con el sistema que se constituye por medio del cálculo de interés propio, pero a la vez tiene que ser una ética de equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto. Sería fatal enfocar esta ética desde el punto de vista de la abolición del sistema y, por ende, de la abolición del mercado y del dinero. Tiene que ser una ética de la resistencia, la interpelación y la intervención. Si las relaciones mercantiles se derrumbaran, ella tendría que correr para restablecerlas, pues únicamente se puede interpelar relaciones mercantiles que de alguna manera también funcionan. Esto mismo vale al revés. Si no existe esta resistencia e intervención, la interpelación práctica del sistema no tendrá lugar y éste estará por caer. Se desmoronará por su propia lógica. En la actualidad, el sistema está consiguiendo paralizar todas la resistencias. Justamente por eso se transforma en un peligro para la vida humana y de sí mismo. El sistema pierde las antenas que le podrían permitir ubicarse en su ambiente. Por tanto lo destruye, para después destruirse a sí mismo.

Por eso se requiere una ética de equilibrio y de mediación, que tiene que preocuparse igualmente por la existencia de los polos entre los que hay que mediar. La vida humana se asegura por los dos polos, aunque aparezca el conflicto por el cual se necesita controlar y guiar el polo de la institucionalidad, que tiene que tener una función subsidiaria. El Mal de esta ética, en consecuencia, no puede ser el otro polo del conflicto, sino la falta de mediación entre estos polos que tiene como su norte la reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Y la peor falta de mediación aparece cuando uno de los polos es eliminado. La ética del bien común es algo así como un juicio final sobre la historia, que actúa en el interior de la realidad misma. La inmanencia es el lugar de la trascendencia. La ética del bien común opera desde el interior de la realidad; no es una ética exterior derivada de ninguna esencia humana o de algún extraño Sinaí, para ser aplicada a la realidad posteriormente.

Sin embargo introduce valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio). Son valores del bien común cuya validez se constituye con anterioridad a cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados. Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento de parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos. No se justifican por ventajas calculables en términos de la utilidad o del interés propio. No obstante son la base de la vida humana, sin la cual ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra. Su principio es: Nadie puede vivir, si no puede vivir el otro.

Estos valores interpelan al sistema, y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo. Sin esta interpelación del sistema, y sin contrarrestar la trampa de la institucionalidad involucrada en él, estos valores no serían sino un moralismo más. El bien común es este proceso en el cual los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. De ninguna manera debe ser entendido como un cuerpo de "leyes naturales" enfrentado a las leyes positivas. Es interpelación, no receta. Por eso tampoco debe intentar ofrecer instituciones naturales o de ley natural. Parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores de bien común, en relación a los cuales todo sistema debe ser subsidiario. Pero los valores de bien común no son leyes o normas, son criterios sobre leyes y normas. En consecuencia, su fuerza es la resistencia. El subcomandante Marcos la expresa así:

> Para comenzar, te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se

opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir.

Los valores del bien común constituyen la realidad misma: el asesinato resulta ser un suicidio. Recién en el contexto de esta realidad, y en subsidiaridad hacia ella, puede tener lugar el cálculo.

2. La integralidad de la emancipación

Es necesario insistir en el hecho de que los derechos individuales resultantes de la "primera" emancipación, la del siglo XVIII, siguen siendo básicos y nos traen efectivamente una emancipación humana. El hecho de que a partir de la igualdad contractual se los subvierta, jamás los puede eliminar, ni colocarlos en un plano secundario. Todos vivimos de esta primera emancipación, y no los podríamos criticar, sino como resultado de ella. Por ende, hay que afirmarla.

El problema es otro, esto es, cómo fundarlos teóricamente y cómo asegurar la emancipación de la discriminación implícita que conllevan. El espacio político del ciudadano es el espacio para llevar este conflicto que está en la raíz de nuestras sociedades modernas. El problema es viejo y aparece siempre con la crítica de la ley. Se lo encuentra en el marxismo, pero también en el neoliberalismo. Resulta incapaz de fundar ninguna ciudadanía civil y la disuelve. Esto se ve sobre todo en la teoría de la democracia de Downs [17]. Sin embargo, lo mismo ocurre en Buchanan, Tullock y Hayek. Todo se disuelve en el mercado, así como en el análisis de Marx todo se disuelve en la crítica del mercado y, finalmente, en la idea de su abolición.

Y una simple afirmación de la ciudadanía civil tampoco sirve para una fundamentación. Se transforma en un cielo de valores del cual no se puede decir por qué sostenerlo.

Creo que hay que volver a la tradición que proviene de Rousseau. En ella el ciudadano es instancia de la libertad, en cuanto da las leyes. Él es libre en cuanto se somete a las leyes que él mismo —de forma democrática— ha aceptado. Es la libertad, tal como la entiende la Revolución Francesa. No obstante el resultado es precisamente una ley absoluta, a la cual el ciudadano está absolutamente sometido. Está enraizada en la voluntad general, que es voluntad absoluta, anterior a cualquier resultado de las elecciones. El resultado es una legalidad que predetermina lo que el ciudadano tiene que afirmar libremente, si quiere ser libre. Es la voluntad implícita a la libertad/igualdad contractual. La voluntad general es considerada una voluntad a priori a la libertad del ciudadano, y la voluntad de todos tiene que sometérsele. Pero, de hecho, la voluntad de todos, enmarcada en la voluntad general, es el espacio de la ciudadanía civil que resulta efectivamente de la Revolución Francesa. La ley de la voluntad general resulta ser la ley de la igualdad contractual. La ciudadanía, sin embargo, en cuanto voluntad de todos, adquiere aquí derechos sobre los cuales se han podido desarrollar las luchas de la segunda emancipación a partir del siglo XIX.

Estoy convencido de que esto hay que desarrollarlo de nuevo. No obstante, no tengo más que sospechas acerca de la dirección. Sobre todo, hace falta una referencia de este espacio de la ciudadanía civil que contrapese a la voluntad general en el esquema de Rousseau de la ciudadanía política. Tendría que ser una referencia que funde esta ciudadanía civil en un bien de todos, cuya realización sea objetivamente necesaria. Yo trato de desarrollarlo con el concepto del bien común.

Tiene que ser entendido en dos dimensiones. Por un lado, afirmar los valores de la emancipación frente a los efectos indirectos de la igualdad contractual. Aquí están en juego las condiciones de posibilidad de la vida humana, amenazadas por la totalización de la igualdad contractual. Lo que se plantea es la defensa de algo que es necesario para la vida humana. Pero, por otro lado, se trata de afirmar la propia libertad/igualdad contractual como punto de partida de esta misma segunda emancipación, sin la cual no podría llevarse a cabo.

Se trata de una relación conflictiva. Es decir, sin igualdad contractual no se puede defender la emancipación frente a los efectos discriminatorios de la igualdad/libertad contractual. Se trata de algo impuesto por la condición humana. Se trata de lograr un equilibrio que la razón analítica no puede determinar. La vida en su desarrollo, y en sus conflictos, debe dar la respuesta.

Aparece sin embargo un marco de posibilidad. Por una parte, la libertad/igualdad contractual debe ser presentada y también limitada, si es necesario, de una manera tal, que la propia estructura social no haga imposible el logro de las metas de esta segunda emancipación humana. Por otra parte, la propia emancipación debe presentarse con sus metas de una forma tal, que no se haga imposible su mediación por la libertad/igualdad contractual.

Esto nos lleva a la necesidad de un nuevo consenso social, del cual hoy se habla mucho. Este consenso es necesario si se quiere evitar que los conflictos de la sociedad actual desemboquen en un ciego socavamiento de todas las relaciones sociales, cuyo resultado solamente puede ser una decadencia del sistema comparable a la decadencia del Imperio Romano desde el siglo III hasta el VI. Hoy, cuando un único poder se ha impuesto por una victoria total, este camino se está trazando. Creo que un tal consenso no es posible sino a partir del reconocimiento del conflicto entre la libertad/igualdad contractual y las necesidades y las exigencias de la emancipación humana frente a las

[17] Downs, Anthony. *An economic theory of democracy*. New York, 1971 (*Teoría económica de la democracia*. Madrid, Aguilar, 1973).

consecuencias destructoras de esta libertad/igualdad contractual. Este reconocimiento implica la aceptación de este conflicto como legítimo.

Esta legitimidad del conflicto únicamente es posible si las dos partes son aceptadas como legítimas y necesarias. Pero el reconocimiento de este conflicto implica a la vez la renuncia a las soluciones únicas, con las cuales se quiere eliminar el conflicto para volver a crear una instancia capaz de dictaminar las soluciones. La ilusión de poder eliminar estos conflictos es la tradición occidental. En la actualidad la ilusión es que la democracia permite sustituir estos conflictos por decisiones mayoritarias. No obstante también la democracia constituye dominación, frente a la cual aparecen estos conflictos. También los poderes democráticos son poderes. Sustituir estos conflictos por el reclamo de poderes democráticos, es otra imposición de una solución única que niega la legitimidad de este conflicto. La razón se encuentra en el hecho de que este conflicto consiste de una multiplicidad de conflictos. Por eso, la parte que entra en conflicto está casi siempre en minoría, aunque en la totalidad de estos conflictos se halla involucrada la gran mayoría de la población. Eso transforma la imposición de la mayoría en un simple dictado [18]. Es posiblemente el peor dictado que puede haber, por el hecho de que se impone por la legitimidad democrática de la mayoría.

Tampoco una comunidad de comunicaciones puede solucionar el problema. De nuevo quiere sustituir el conflicto por soluciones únicas, que el consenso universal ratifica. Concibe el diálogo como un diálogo sobre normas universales, cuya aplicación produce la justicia. Por lo tanto, la ilusión de la libertad/igualdad contractual —ahora expresada por la universalidad de la comunidad de comunicaciones y de los discursos— pretende eliminar el conflicto. Sin embargo el conflicto es entre la libertad/igualdad contractual y sus efectos destructores implícitos o "no-intencionales" sobre los afectados. Tiene que ser reconocido y solucionado en cada caso, puesto que no puede haber una solución por medio de principios universales, cuya aplicación produce la necesidad de este conflicto.

El consenso tiene que afirmar que este conflicto no es substituible y no tiene soluciones de una vez por todas, sino que precisamente expresa la mediación necesaria del bien común. Por eso, no es necesariamente legítima la posición de aquel grupo que entra en el conflicto. Tiene que legitimarse a la luz del bien común. Legítima es la existencia de tales conflictos, pero cada conflicto tiene que legitimarse. Eso presupone que el conflicto sea llevado a una negociación, y por ende a un diálogo. El objeto de este diálogo, sin embargo, no son las normas, sino el enjuiciamiento de las normas a la luz del bien común. Este bien común jamás se puede expresar por una norma. ■

[18] Hannah Arendt percibe eso: "Una concepción de la ley que identifique lo que es justo con la noción de lo que es útil —para el individuo, para la familia, para el pueblo o para una mayoría— llega a ser inevitable una vez que pierden su autoridad las medidas absolutas y trascendentes de la religión o de la naturaleza. Y este predicamento no queda en manera alguna resuelto aunque la unidad a la que se aplique 'lo útil para' sea tan amplia como la misma Humanidad. Porque resulta completamente concebible, y se halla incluso dentro del terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una *Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática —es decir, por una decisión mayoritaria— de que para la Humanidad en conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes*". Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, págs. 377s.

RIBLA
Nº 35/36

LOS LIBROS PROFÉTICOS

La voz de los profetas y sus relecturas

JOSÉ SEVERINO CROATTO
JACIR DE FREITAS FARIA
JORGE TORREBLANCA
ALICIA WINTERS
JORGE PIXLEY
SAMUEL ALMADA
HANS DE WIT
TANIA VIEIRA SAMPAIO
PABLO ANDIÑACH
HAROLDO REIMER
MILTON SCHWANTES
NANCY CARDOSO
VALMOR DA SILVA
DOMINGOS SÁVIO DA SILVA
MERCEDES GARCÍA BACHMANN
SANDRO GALLAZZI
CLAUDIA MENDOZA

MUJER Y NEOLIBERALISMO

Carmiña Navia Velasco

Me parece que el tema que abordamos aquí tiene ciertas dificultades. Las mujeres vinculadas a trabajos populares no estamos muy acostumbradas a dimensionar nuestra vida y problemas cotidianos en el marco de las grandes macrotendencias económicas y políticas. Esto nos exige entonces un esfuerzo para encontrar lo particular en lo universal, y a la inversa.

De otro lado, tampoco es sencillo e inmediato establecer una relación directa entre los caminos bíblicos y la dominación actual del neoliberalismo. Aunque es cierto que algunos biblistas encuentran muy fácilmente relaciones entre nuestro mundo y el de hace veinticinco siglos, no es ni mucho menos legítimo abusar de estas *aparentes* relaciones. Por ello, iluminar hoy desde la Biblia las consecuencias del neoliberalismo en la vida de las mujeres, exige también de nuestra parte un esfuerzo cuidadoso.

Finalmente, de *tod@s nosotras* es sabido que la economía se resiste a dejarse cruzar por categorías o indicadores de género, y aunque desde muchos sectores, investigadoras e instituciones hacen un esfuerzo para lograrlo, es un camino que apenas se está iniciando.

En este texto vamos a intentar precisamente eso: poner en relación realidades claramente ligadas, pero en apariencia independientes, entre Mujer, Neoliberalismo y Biblia, con el objetivo fundamental de iluminar y apoyar la vida cotidiana de tantas mujeres populares, víctimas de los ajustes del Fondo Monetario Internacional (FMI) y de la llamada globalización, un nombre nuevo del viejo imperialismo económico y cultural.

1. Mujer y economía

Los avances en la investigación sobre *género*, conseguidos especialmente por las mujeres en los últimos años, han logrado una auténtica revolución en las ciencias sociales; no obstante, esta revolución no entra con facilidad en todos los espacios y en todos los dominios. La economía, en su doble dimensión: científica y técnica, es una de las disciplinas que más se resiste a aceptar las implicaciones *genéricas* que tiene. Es cierto que en las dos últimas décadas se ha avanzado: los encuentros internacionales sobre y de la *mujer* (Nairobi, Beijin...), las propuestas desde diferentes universidades y las políticas institucionales ligadas al sistema de las Naciones Unidas, han ayudado a ello.

La UNESCO, de modo particular, es consciente de la necesidad de avanzar en términos de la igualdad de oportunidades y de colaboración entre los sexos como condición para construir nuevas relaciones en la humanidad:

> Avanzar hacia la equidad y la igualdad de los sexos es una parte importante de la *cultura de paz*. La cooperación y el diálogo entre hombres y mujeres crea nuevo conocimiento y cambio positivo. Por lo tanto los programas dirigidos a los niños y a los hombres no deben competir por financiación con los programas para las niñas y las mujeres. Los nuevos programas para los hombres no deberían hacerle el juego a la reacción contra la presión femenina en pro de la igualdad de los sexos [1].

Sin embargo, las resistencias tienen una historia propia y no han sido aún vencidas totalmente. Haleh Afshar nos hablar así de su experiencia en este terreno:

> Puede resultar difícil creer que hubo un tiempo, a principios de los años setenta, justo antes de la

[1] UNESCO, *Roles masculinos y masculinidades desde el punto de vista de una cultura de paz*. Reunión del Grupo de Expertos, Oslo, 1997.

primera reunión de Nairobi, en el que la pregunta que se nos hacía era *¿por qué debe el género incluirse en el análisis económico?* En aquella época, los economistas estaban convencidos de que la economía trataba sobre la gente en general, no sobre hombres, mujeres o niños...
Parecía extraño, por lo tanto, que un grupo de mujeres insistiera en que el análisis económico debía estar ligado al género.
Por otro lado, todo a lo que hacía referencia la economía en aquella época sí estaba ligado al género, pero al masculino. Era él, el consumidor, quien tomaba decisiones y preferencias *racionales*. Mientas tanto *yo, ella*, la mujer irracional, intentaba enseñar, cuidar de mis hijos, sacar adelante mi hogar. Lo que esto significaba en la práctica era que yo, ella, estaba tomando decisiones bastante *irracionales* a los ojos de la economía masculina [2].

He querido tomar esta cita un poco larga, porque nos introduce muy bien en el tema. Las lógicas masculina y femenina son distintas para todo: para el consumo, la distribución, la producción, las necesidades, las preferencias... Si solamente una de estas lógicas (la masculina) rige la economía, el *otro punto de vista, la otra mitad*, queda fuera.

Aunque es indudable —como decía— que en términos de *Desarrollo, Planificación e Igualdad* se han dado pasos, éstos no son ni mucho menos suficientes, de modo particular en los países más pobres, en los que las condiciones de las mujeres son peores y en los que la *feminización de la pobreza* es un hecho incontrovertible.

Los grandes centros económicos y las universidades más fuertes en ciencias económicas y administrativas, siguen ignorando el carácter *genérico* de todas sus propuestas y políticas. Un manejo femenino del mundo económico nos daría como resultado tendencias ambientales, productivas, de gasto e inversión, de consumo, muy diferentes a las actuales.

Las mujeres somos cada día más, más conscientes de ello:

> Esta imposibilidad de prescindir del cuerpo, construye para las mujeres, una especie de pensamiento material. La mujeres piensan a través de la experiencia de su propio cuerpo, y su teoría, cuando la hacen, nace siempre de la escucha de otros cuerpos. El sentido común dice que las mujeres son incapaces de pensamiento abstracto, son negadas para el llamado pensamiento puro. En efecto si por pensamiento abstracto se entiende un pensamiento que nace del olvido-negación del cuerpo, a las mujeres no les resulta fácil, y la historia lo demuestra [3].

La planificación económica realizada en *sintonía femenina*, no podría dejar de escuchar los cuerpos de *aquell@s* que tienen hambre, frío, necesidad. Pero las mujeres en general continuamos estando muy lejos de las instancias en las que se toman las decisiones macroeconómicas.

Es cada día más palpable para las mujeres conscientes de su ser y de su subjetividad, que organizaciones estatales que pasen por las manos de la *feminidad* como opción de vida, cambiarían muchas de las reglas de juego. Cambiarían los patrones de la llamada *deuda externa*, cambiarían las políticas del FMI, intercambiarían los dineros entregados a las armas y a la guerra con y por los entregados a la educación, alimentación y salud. Es claro que no se trata, ni mucho menos, de cualquier planificadora y/o gobernante de sexo femenino. No basta ser genitalmente mujer, para tener como opción de vida la *feminidad*. Es sólo desde esta opción, desde donde se puede descubrir un nuevo lugar para mirar la vida.

> Economía de las mujeres denomino yo a la economía que no está reducida exclusivamente a la moneda de cambio impuesta por el mercado sino todas las medidas que abarcan la satisfacción de las necesidades de las personas y tienen como objetivo una vida mejor para todos/as [4].

No es sencillo, sin embargo, cambiar la lógica de los grandes centros y eventos económicos. Este es uno de los retos que tenemos las mujeres en el nuevo siglo que comienza.

La primera conclusión que podríamos sacar, casi antes de iniciar nuestra exposición sobre el neoliberalismo, es la urgente necesidad de que las mujeres nos comprometamos con los temas que tienen que ver con la organización socioeconómica en los niveles macro, porque es en ellos donde muchas veces se decide nuestra vida. Como dice Gloria Cuartas:

> El costo de no tener una perspectiva política en nuestros trabajos es alto. La no participación de la mujer *desde una mirada femenina*, en los asuntos políticos, va fortaleciendo más la distancia, no sólo para abordar temas de las violencias, sino otras propuestas, creando mayor desigualdad entre hombres y mujeres. Las prácticas políticas tradicionales nos incluyen, pero sin saberse cómo, también las conquistas nos afectarán o beneficiarán... *un cambio que no pase por la mujer, no alcanzará sostenibilidad en el tiempo* [5].

Es urgente, no obstante, tener claridad en algo: *la economía con rostro femenino* debe ser una política que rompa con esas divisiones arbitrarias entre lo macro y lo micro; nuestro aporte económico, nuestra mirada

---

[2] Halef Afshar, "Mujeres y desarrollo, una introducción", en Paloma de Villota (editora), *Globalización y género*. Madrid, Editorial Síntesis, 1999.

[3] Alessandra Bochetti, *Lo que quiere una mujer*. Madrid, Cátedra, 1996.

[4] Ina Praetorius, "Pensar la economía más allá del orden androcéntrico", en Pilar de Miguel (editora), *Europa con ojos de mujer*. Estella (España), Editorial Verbo Divino, 1996.

[5] Gloria Isabel Cuartas Montoya, *Hablando desde nosotras, para definir un nuevo acuerdo. Retos al siglo XXI*. Ponencia en el Encuentro sobre la Mujer Hispanoamericana de cara al siglo XXI. Universidad de Salamanca, mayo de 1998.

económica debe empezar en la organización de la familia, y llegar hasta la organización del Estado. De momento, el neoliberalismo y la llamada globalización son una propuesta eminentemente masculina. Veamos cómo nos afecta en tanto mujeres, cómo afecta de una manera especial a las mujeres populares, a las mujeres pobres.

2. El neoliberalismo

Creo que hoy no ofrece ninguna discusión la constatación de que en tiempos de crisis uno de los grupos más afectados, sino el más, es el de las mujeres. La crisis originada por la aplicación de las políticas neoliberales no es la excepción.

Para mirar en detalle esta situación, me parece importante señalar en dos direcciones. De un lado, el avance o retroceso de la mujer en relación al hombre, en lo que tiene que ver con niveles de empleo, entradas económicas, cualificación profesional y bienestar social. De otro lado, es necesario señalar que en los ambientes de trabajo popular, la mujer es fundamentalmente la *proveedora familiar*, es quien tiene que velar por la sobrevivencia de los hijos y en general de la unidad familiar; también es importante mirar cómo la crisis la afecta en cuanto tal.

En lo que respecta al primer aspecto, es claro que a lo largo de la última década, en Colombia, la mujer fue ganando posicionamiento social, aunque éste no siempre se concretó en un mejor estar económico. Se trataba sin embargo de un camino iniciado que ofrecía posibilidades lejanas de un futuro distinto.

Ese leve cambio no puede confirmarse estrictamente con mucha sustentación estadística, pero sí se trata de avances cualitativos que las mujeres percibimos; no obstante, mínimamente podemos dar algunos datos. Si tomamos en cuenta las siete principales áreas metropolitanas del país, vemos que el empleo urbano femenino en diciembre de 1997 representaba el 43% de la totalidad del empleo urbano, mientras que en 1982 era sólo del 36,5%. Además, el 57% de los empleos nuevos, generados entre 1991 y 1997, fueron ocupados por mujeres [6].

Igualmente, si miramos el comportamiento de algunas Bibliotecas Populares de la ciudad de Cali, encontramos que entre 1987 y 1998, el número de mujeres entre los/las socios/as activos/as era mayor que el de los hombres. Esto no está hablando de *una salida de la casa* y de una mayor participación en el estudio por parte de las mujeres [7].

Pues bien, esta tendencia empieza a revertirse levemente en 1998, para caer de manera definitiva en 1999. La políticas impuestas por el ajuste neoliberal no sólo despojan a todos los trabajadores de gran parte de sus conquistas, sino que expulsan en primer lugar a la mujer de los pocos o muchos beneficios conseguidos en la última década.

Esta imposición económica que recorre el mundo, y muy especialmente Latinoamérica y el Caribe, trae como consecuencia una:

> Disminución dramática del empleo y aumento de la pobreza y la exclusión social, altos niveles de concentración del capital y pérdida de los derechos laborales y sociales. En esta economía que Nina López Jones ha llamado *economía de genocidio* las múltiples necesidades sociales insatisfechas se cargan sobre las mujeres, quienes gestionan la miseria y la sobrevivencia y brindan trabajo gratuito a la familia, a la comunidad y a las campañas clientelistas de *algun@s polític@s...* [8].

Si hablamos de un área como Cali y el Valle del Cauca, nos damos cuenta de que la crisis aguda en que se halla esa región, ocasionada en primer lugar por la caída de la narcoeconomía y en segundo lugar por los recortes neoliberales, afecta de manera principal todo el sector que tiene que ver con los *servicios* de diferente orden. Y ese sector económico dedicado a distintos tipos de *servicios*, es un sector cubierto prioritariamente por mujeres; ya no se trata entonces sólo de trabajo mal remunerado, sino simplemente de *no trabajo*. Nos encontramos con la misma realidad a nivel educativo. Si la familia popular tiene que sacrificar estudios, la primera sacrificada es la mujer, por ello en 1999 la participación femenina en las Bibliotecas Populares, cae.

Esto nos lleva a la agudización de una situación permanente:

> Los resultados encontrados con los índices de bienestar muestran un panorama crítico para las mujeres colombianas, tomando como referencia los 33 departamentos; el 94% de las mujeres se encuentran en situación regular y extremadamente deficiente en salud. En educación y empleo el 66% se ubica en condiciones entre deficientes y extremadamente deficientes. Vivienda es el sector en que mejor se encuentran con 40% en situación buena y excelente. Con el índice de bienestar total que se construye a partir de los anteriores, se tiene que el 15% de las mujeres se clasifica en buenas condiciones y la situación del restante 75% está catalogado entre regular y extremadamente deficiente [9].

En los momentos de crisis o hundimiento, los sectores sociales más débiles son los más golpeados, entre otros motivos porque su capacidad de negocia-

---

[6] Datos tomados de Marta Luz Henao y Aura Yaneth Parra, "Mujeres en el mercado laboral", en Departamento de Planeación Nacional, *Género, equidad y desarrollo*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1998.

[7] Datos tomados del Archivo Gráfico del *Centro Cultural Popular Meléndez*. Cali, enero de 2000.

[8] Marta Fontela y Magui Belloti, *Feminismo y neoliberalismo*. Internet: Creatividad feminista-La Correa feminista (citan a Nina López Jones, *Trabalho não remunerado*. Cuadernos del CIM, *Mujeres, igualdad y desarrollo)*.

[9] Lía Guterman, "La mujer en la industria manufacturera", en *Género, equidad y desarrollo*, citado en la nota 6.

ción es menor. Si sobre la espalda de la mujer popular recae en gran medida la responsabilidad social de su familia, sobre ella va a recaer no sólo su propio hundimiento como género, sino la crisis familiar. Esta realidad, que es registrada por nuestro ojo y nuestra experiencia empirica, es corroborada igualmente por la investigación:

> El nivel de vida de las esposas puede ser más bajo que el de los maridos, y el de las niñas más bajo que el de los niños. Sin embargo son generalmente las mujeres quienes tienen la responsabilidad de velar por los miembros de la familia en relación a los alimentos, los cuidados, el vestido, etc., y la obligación de satisfacer las necesidades de los/las hijos es mayor que la de los hombres. *Son las mujeres las que deben buscar estrategias de supervivencia* cuando caen los ingresos y suben los precios [10].

En este esfuerzo de sobrevivencia, personal y familiar, muchas veces sobrehumano, la salud física y mental de las mujeres se afecta, sin que ello quede registrado en ninguna estadística [11]. Una disminución notoria en las condiciones populares de vida, repercute directamente en una carga adicional de estrés en la mujer y por tanto en la posibilidad de su desempeño normal, en su calidad de vida y en sus expectativas frente a ella.

3. Buscando estrategias

En medio de esta realidad dolorosa y cruel y de esta economía *genocida*, hay algo que podemos afirmar con claridad y sin temores: el neoliberalismo no va a derrotar a la mujer de nuestro pueblo, así como no la ha derrotado nunca la larga historia de dolores y angustias que le ha tocado sobrellevar.

La mujer, en medio de su desesperación, inventó mucho tiempo antes que los sociólogos *la estrategia del rebusque*. La mujer popular no participa en los grandes foros económicos, pero es una excelente administradora de la carencia y de la deuda cotidiana; sus estrategias van siempre más allá de la capacidad del capital para robarla, para aniquilarla.

Porque en medio y más allá de las grandes luchas por el poder, la mujer del pueblo ha desarrollado, como dice Ivone Guevara, su propio poder:

> En primer lugar llamo *poder* a lo que para las mujeres pobres es sencillamente capacidad de vivir; capacidad de apelar a las diferentes energías disponibles para existir, para sobrevivir, para vivir. Es el poder como *poder de vida*, como apego, como deseo profundo de continuar existiendo, luchando contra las diferentes amenazas de muerte en una cotidianeidad *sin gloria*.

Las mujeres de nuestros barrios han ido gestando desde su práctica y sin ser muy conscientes de ello, un

> Poder como capacidad de organizar la vida, de encontrar salidas, de arreglárselas creando pequeñas alternativas y continuar así, hacia delante, *tocando* la vida [12].

De la casa a la tienda, de la tienda a la escuela, de la casa a los centros de administración barriales, la mujer despliega esa capacidad y casi mágicamente, o por lo menos *más allá* de la captación y organización racional de la vida, convierte la nada en algo, la carencia en posibilidad, el hambre en comida. La mujer popular sabe de *renegociar* las deudas más que cualquier institución estatal. Por ello no va a ser derrotada ni por la globalización, ni por el neoliberalismo.

Es necesario entonces que busquemos las estrategias de lucha contra los reajustes y las imposiciones del FMI o del Banco Mundial, en la misma dinámica popular, porque solamente con esa *solidaridad* podemos contar hoy, en un mundo de desagregaciones.

> Existe una episteme popular, un modo de conocer no aceptado por la modernidad, devaluado, marginado, reprimido, sometido al poder del modo de conocer dominante. De esta espisteme emana un saber popular en funcionamiento y desde ella es posible elaborar una *ciencia* del hombre y de las cosas, *distinta* [13].

Es necesario, entonces, mirar la relación mujer/neoliberalismo, no únicamente a partir de las consecuencias de la exclusión, el hundimiento y la feminización de la pobreza, sino también desde la capacidad femenina de respuesta y resistencia. En este sentido vamos a buscar en la Biblia una iluminación, siendo conscientes de que *mujeres fuertes*, mujeres que le han hecho frente a la vida y han conquistado y cuidado el pan para los suyos, han existido siempre.

4. La mujer fuerte

Ya lo decía al iniciar: la Biblia ilumina nuestra vida de creyentes, sin embargo no es legítimo establecer relaciones mecánicas, inmediatas y fáciles con ella. Trataré por consiguiente, en primer lugar, de

---

[10] Joan Robinson, "Globalización de la economía y justicia económica", en *Globalización y género*, citado en la nota 2.

[11] Esta estrecha relación entre la vida cotidiana de las mujeres y su salud, ha sido estudiada en AA. VV., *El malestar silenciado. La otra salud mental*. Santiago de Chile, Isis Internacional (Ediciones de las Mujeres No. 14), 1990.

[12] Ivone Guevara, *Levántate y anda. Algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina*. México D. F., Ediciones Dabar, 1995.

[13] Alejandro Moreno Olmedo, *El oro y la trama*. Caracas, Centro de Investigaciones Populares, 1984.

enmarcar los textos comentados en el mundo al que pertenecieron, porque es desde ese mundo desde donde nos pueden hablar a *nosotr@s* hoy.

Creo que esta reflexión acerca de las relaciones entre la mujer y el neoliberalismo, que es en última instancia una reflexión sobre la relación entre la mujer y la economía, puede ser iluminada en gran medida por algunos pasajes bíblicos en los que la mujer protagoniza el discurso o la acción.

El primer pasaje o texto escogido es el de *Proverbios 31, 10-31,* calificado por *much@s* como uno de los poemas más bellos de la Biblia (ver anexo). Tenemos pues que enmarcarlo en la tradición sapiencial, una tradición que nos ayuda a develar toda su riqueza.

La literatura sapiencial ocupa un lugar especial en la tradición bíblica, pero no igualmente en la lectura que hemos hecho de *La Palabra.* Por lo general no hemos valorado mucho esta literatura, no la hemos entendido, no hemos hecho un buen *contacto* con ella. No obstante, sus cercanías con la cultura popular son mayores de lo que en un primer momento podemos pensar.

Hay cosas en esta tradición muy interesantes, las cuales quiero señalar. La primera de ellas es su carácter *no obligatorio,* por llamarlo de alguna manera. La literatura sapiencial no se presenta al lector y/o al pueblo mismo como una *ley* con carácter de obligatoriedad jurídica o sagrada. La práctica de la *sabiduría* no es exigida, simplemente es un ofrecimiento, un llamado, un consejo. Luis Alonso Shökell, en su comentario, habla de *una oferta de sensatez,* una oferta de cordura [14].

La sabiduría en el Antiguo Oriente, y por ende en Israel, es una actitud ante la vida, un conocimiento práctico que sirve al hombre y a la mujer para saber moverse, *saber hacer* en la maraña de la vida cotidiana:

> Israel, como todos los pueblos, entendía por *sabiduría* un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo, *basado en la experiencia.* La palabra hebrea que nosotros traducimos por sabio, sabiduría, significa en primer lugar la competencia, la pericia, por ejemplo, de constructor de navíos, de forjador de metales, de un consejero político, etc. Partir de las experiencias más elementales es una característica de casi todas las afirmaciones sapienciales sobre la vida. En todos los estadios culturales, el hombre se enfrenta con la tarea de dominar la vida, para eso debe conocerla, no puede dejar de observar y afilar sus oídos para ver si entre la maraña de los acontecimientos aparece por alguna parte alguna ley o algún orden constante. Se podría hablar de un arte de vivir, o en todo caso de una cierta técnica de la vida, a la que estas sentencias quieren servir [15].

[14] Luis Alonso Schökell y J. Vílchez, *Proverbios* (Texto y comentario). Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.
[15] Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento (Volumen I).* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978.

Una vez establecidas algunas características del tono y las propuestas de la literatura sapiencial, nos es más fácil tratar de comprender su origen. No es simple hacer generalizaciones, puesto que no es lo mismo pensar en el origen último de un libro como *Proverbios,* que pensar en el origen de textos tan distintos a éste y tan complejos como *Job* y/o *Eclesiastés.* En el caso concreto que nos ocupa, el libro de *Proverbios* es antes que nada una colección de dichos o refranes populares, muchas veces atribuidos a Salomón, el rey sabio; la última edición o estructuración del libro es postexílica, de alrededor del año 200 a. C. Aunque algunas colecciones pueden remontarse a tiempos anteriores a Salomón, es claro que no se puede adjudicar a él la autoría; se trata únicamente de un caso de sinonimia como hay tantos en la Biblia.

Este texto atraviesa muchos siglos de la historia de Israel y acompaña su caminar, permaneciendo siempre nuevo y siempre vigente. Este tipo de sabiduría, como casi toda la literatura que permanece en la memoria de un pueblo, tiene un origen popular. Así lo reconocen la mayoría de los investigadores:

> Generalmente los autores no tienen inconveniente en conceder que la antigua sabiduría, en su fase oral o preliteraria, se enraíza en el *humus* del pueblo... Cl. Westermann, hablando del proverbio dice que el lugar original ciertamente no es la colección, especialmente en pueblos primitivos o que no saben leer, sino la vida. En ella, de hecho, se aprende cada día a sortear los peligros que nos acechan, a aprovechar toda ocasión oportuna, a utilizar debidamente el tiempo y nuestras cualidades, a descubrir el valor de las cosas, el sentido de los acontecimientos y de la vida misma. Todo esto y mucho más, con la experiencia queda para siempre grabado no en piedra o madera, sino en dichos fáciles y breves que el pueblo sabe apreciar y conservar.
> La vida, sin embargo, es un concepto y un campo muy amplio, por lo que los autores concretan más, al hablar del origen de la Sabiduría popular. El hogar familiar es el lugar primigenio donde nace y se desarrolla el individuo humano. Así también en el hogar tiene comienzo su adiestramiento en la vida, es decir, la sabiduría... [16].

Si realizamos una lectura detallada y seguida del libro, nos encontramos con propuestas prácticas ante la vida que tienen directamente su raíz en la vida cotidiana de los pobres, del pueblo, de la familia: "escucha hijo mío la instrucción de tu padre y tu madre...". La sabiduría no está encerrada en la corte, en palacios o en salones; la sabiduría circula libremente por la ciudad,

> ...clama por las calles, por las plazas alza su voz, llama en la esquina de las calles concurridas, a la entrada de las puertas de la ciudad... (1, 20-21).

[16] Luis Alonso Schökell y J. Vílchez, obra citada.

Hay entonces una relación clara, innegable y dialéctica entre *sabiduría* y *vida popular*. Cada una se alimenta de la otra constante y permanentemente, tal vez por esto mismo *la sabiduría* no se impone como *ley*. Es en este conjunto de tradiciones populares donde nos encontramos con un canto a la mujer, *a un tipo concreto de mujer*. ¿Quién es ella?, ¿qué nos puede decir a *nosotr@s* en nuestro tema? Intentemos mirarla. *L@s* invito a mirarla con *ojos nuevos*, porque nuestra mirada a este texto está viciada por siglos de interpretación patriarcal.

Este canto aparece en continuidad con los consejos de una madre a su hijo. No hay nada en el texto que indique que *la emisora* del mensaje haya cambiado, se trata entonces de la visión de *una mujer* sobre su congénere ideal. Es necesario insistir una vez más, en que las mujeres somos las más capaces para vernos/descubrirnos y valorarnos a nosotras mismas. Se trata de una mujer que se registra como *valiosa*; por ello se compara con las piedras preciosas, por ello mismo se resalta el valor o la suerte de hallarla. Su valor se define antes que todo, su valor no se pone en duda.

Ese valor se despliega y abre de inmediato en el poema, fundamentalmente a partir de dos núcleos sémicos:

—La mujer productora y administradora económica.

—La mujer que vela por la vida y el bienestar de su unidad familiar.

Los versículos 13 al 19 nos dan una imagen de mujer recursiva que busca aquí y allá, trabaja con sus manos, se asesora e invierte; en última instancia, la mujer que se rebusca el dinero y vela porque éste no falte en la unidad familiar. No se trata de una imagen *convencional* en la que la mujer solamente trabaja en tejidos e hilados. El texto nos habla de importaciones, de plantíos, de compra y venta de terrenos, imágenes que provienen de una cultura agraria, pero que muestran una actividad económica que trasciende los límites de una *hacienda* pequeña. Es la mujer *economista* que prevé, y en esa medida le gana la partida al futuro.

En los versículos 13 y 21 se nos muestra a la misma mujer atendiendo su casa y su familia, velando por el bienestar y la subsistencia. La mujer proveedora en cuya espalda reposa el conjunto de la vida cotidiana. Esa vida que es la que permite después cualquier otra actividad y/o posibilidad.

No pretendo desconocer que el texto habla en dos ocasiones de la gloria y el descanso que para el marido supone esta mujer. La vida cotidiana de las mujeres israelitas —y más todavía de las del pueblo— está atravesada por la vida matrimonial. Una mujer sin hombre, en esta organización social patriarcal, no es afortunada, no es bendecida, y por tanto no es digna de alabanza. No obstante, el poema en su conjunto logra *enfocar* claramente a la mujer por ella y en ella misma. Sus características, cualidades o virtudes surgen de ella con fuerza singular, no se las da su marido. El proceso es al contrario: él se ve beneficiado por ella.

Si ponemos este texto en relación con el relato de *Rut*, tenemos otra cara de la misma moneda. En el poema se ha cantado a esta mujer en abstracto, en la historia de Rut esa sabiduría y esa fortaleza femenina se han encarnado en un personaje en concreto.

Rut asume el destino de su suegra, mujer sola y desamparada, y desde su capacidad de vida y de trabajo organiza la subsistencia de esta pequeña unidad familiar. No se trata de una mujer que tenga *hacienda*, no dispone de medios para invertir o comprar o plantar; únicamente cuenta con la fuerza de sus brazos, con su capacidad de entrega y de trabajo. Es en este contexto, que la palabra de Rut adquiere todo su sentido:

> Iré donde tú vayas y viviré donde tú vivas. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios. Moriré donde tú mueras y allí seré enterrada... (Rut 1, 16).

Rut se desempeña entonces como una jornalera en el campo. Pasa el día recogiendo espigas, para alimentarse y alimentar a su anciana suegra viuda. Rut enfrenta el exilio, el desplazamiento, la pobreza; enfrenta los posibles decires o no decires del pueblo en el que vive; enfrenta las faenas reservadas a los hombres, el sol, el hambre, el frío. Valientemente desarrolla la que considera su única posibilidad. No quiere convertirse en carga para nadie, tampoco puede o quiere permanecer ociosa. Asume pues la tarea económica desde sus posibilidades: trabajar para otro.

Esta mujer es exaltada en el relato. A lo largo de la acción la narradora* cuida muy bien de explicarnos que la protagonista es premiada. Doblemente premiada: tiene un marido rico que la va a proteger y tiene un hijo que va a consolar su vejez y la de Nohemí. Podemos imaginarnos el futuro de Rut, ya poseedora de una *hacienda*: será como el de la mujer valiosa de la que nos habla *Proverbios*. Podemos concluir que quien cantó a la *mujer fuerte* en el poema que miramos, tenía en su horizonte algunas mujeres como Rut.

La mujer popular (algunas conclusiones)

Ahora cualquiera de ustedes que me lee, puede sacar más fácilmente que yo las conclusiones. La mayoría de las mujeres que habitan nuestros barrios, son también *estas mujeres valiosas* de las que nos hablan

* En la teoría y crítica literaria bíblica se da por supuesto siempre que en los relatos hay *narradores* (en masculino). Considero que esto hay que cuestionarlo, en vista de que únicamente una *voz narrativa femenina* puede explicitar algunos aspectos y sentires de la vida de las mujeres.

los textos bíblicos. Mujeres víctimas del desplazamiento y el abandono, mujeres capaces de jugarse su vida, su tiempo, su salud, su cuerpo, para lograr la vida y el bienestar para los suyos.

Cualquiera de nuestras mujeres populares: "Se levanta antes de que amanezca y trabaja hasta tarde..." (Prov. 31, 15.18), para proveer de vida y posibilidades a sus hijos/as, a sus compañeros, a sus padres. A ninguna de ellas le pasa por la cabeza *rendirse ante la evidencia* o asumir como imposible lo que para nuestras racionalidades occidentales resultaría imposible.

Volvamos a leer a Ivone Guevara:

> [Las mujeres pobres tienen poder] Poder como capacidad de encontrar nuevas formas de organización con vistas a una vida cualitativamente mejor: grupos artesanales, cooperativas, pequeños comercios, etc. Todo eso es poder como capacidad de vivir, como posibilidad de transformación, aunque a un nivel bastante limitado y no revolucionario según nuestras teorías... [17].

Esto nos sitúa en el inicio de estas reflexiones: el neoliberalismo echa sobre la espalda de las mujeres su carga de explotación y exclusión, pero por eso mismo las mujeres adquieren nueva fuerza en el diseño y la práctica de sus estrategias de sobrevivencia. Los barrios populares, en esta época de hundimiento y escasez, multiplican sus redes de solidaridad y se llenan de pequeños espacios en los que las mujeres buscan los mínimos recursos para sobrevivir.

La Globalización y el Neoliberalismo pretenden acabar con la vida de los pobres, de los excluidos. Los poderosos de la tierra quieren el mundo solamente para ellos, sin embargo no han contado con la *mujer fuerte* que desde cada esquina y cada rincón del planeta, desde cada barrio popular de las ciudades globalizadas, les va a hacer frente y va a defender su derecho y el de su familia a habitar en esta tierra iluminada en las noches por la luna, símbolo ancestral del poder vitalizador de las mujeres.

Creo que Fray Luis de León, cuando escribió su *Perfecta casada* e interpretó el poema de Proverbios, no había tenido nunca la suerte de pasearse por nuestros barrios, ni había conocido de cerca a ninguna mujer de las que habitan las ciudades de América Latina y el Caribe, Asia o Africa.

Anexo

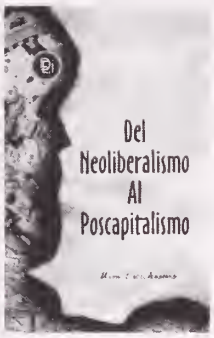
Una mujer *valiosa y hacendosa* ** ¿quién la hallará?
Es mucho más valiosa que las perlas.
En ella confía el corazón de su marido y no será sin provecho.
Le trae ganancias y no pérdidas todos los días de su vida.
Adquiere lana y lino y los trabaja con manos hacendosas.
Es como nave mercante que importa el grano de lejos.
Se levanta cuando aún es de noche para dar de comer a sus criadas.
Examina un terreno y lo compra, con el fruto de sus manos planta una viña.
Se ciñe la cintura con firmeza y despliega la fuerza de sus brazos.
Aprecia el valor de sus mercancías y aun de noche no se apaga su lámpara.
Toma con su mano el huso y sostiene con la palma la rueca.
Abre sus brazos al necesitado y extiende su mano al pobre.
No teme al frío ni la nieve porque todos los suyos tienen vestido doble.
Confecciona mantas para su uso y su vestido es de lino y púrpura.
En la plaza su marido es respetado, cuando se sienta con los ancianos del País.
Hace túnicas de lino y las vende, entrega al comerciante ceñidores.
Se viste de fuerza y dignidad y se ríe del día de mañana.
Abre su boca con sabiduría y su lengua enseña con bondad.
Está atenta a la marcha de su casa y no come su pan de balde.
Sus hijos se levantan para felicitarla, su marido proclama su alabanza:
Muchas mujeres realizaron proezas pero tú las superas a todas.
Engañosa es la gracia, fugaz la hermosura, la mujer temerosa de Yhwh,
ésta será alabada.
Cántenle por el éxito de su trabajo, que sus obras se alaben en la plaza. ■

---

[17] Ivone Guevara, obra citada.

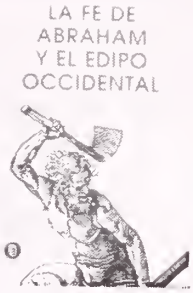
** Para determinar el adjetivo que define en última instancia a esta mujer, el adjetivo primario que define los demás, he consultado nueve versiones o traducciones bíblicas en castellano y una en francés: las Biblias de Jerusalén, Schökell, Francisco Cantera y Manuel Iglesias (BAC), *Dios habla hoy*, La Casa de la Biblia, la TOB ecuménica, la traducción de Fray Luis de León... Cada traductor pone una palabra distinta, y algunas muy variadas. Los adjetivos usados, entre otros, son: fuerte, hacendosa, ejemplar, completa, virtuosa, valiosa, valerosa, perfecta, "de carácter", de valor.
Shökell, en su comentario a *Proverbios*, dice: "El calificativo es muy ancho, *hyl* puede significar fuerza y riqueza y otras cualidades. Fray Luis traducía *mujer de valor* y desarrollaba el contenido plural del término: 'quiere decir virtud de ánimo y fortaleza de corazón; industria y riquezas y poder y aventajamiento, y finalmente, un ser perfecto y cabal'. Más tarde una traducción mimética del latín ha producido la expresión *mujer fuerte*, referido a la entereza, no a la fuerza física, sino a la virtud cardinal de la fortaleza. El texto del poema, yo creo, que nos encamina en otra dirección".
Nos encontramos, a mi juicio —como en otros casos—, con una expresión intraducible, en la que el término hebreo *polisémico* nos exige un conjunto amplio y abierto de semas en castellano para lograr una aproximación. Creo que la mejor opción es asumir varias palabras, debido a la dificultad de hallar en una sola toda la fuerza del original.

NOVEDADES DEI



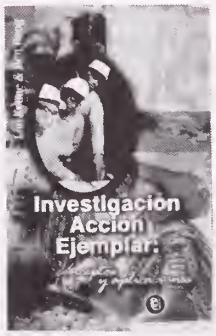
Del neoliberalismo al poscapitalismo

Wim Dierckxsens



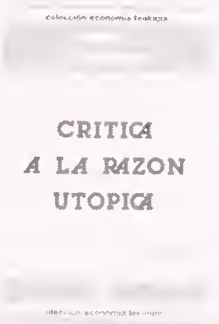
La fe de Abraham y el Edipo occidental (tercera edición)

Franz J. Hnkelammert



Investigación acción ejemplar: conceptos y aplicaciones

Lou Keune



Crítica a la razón utópica (tercera edición)

Franz J. Hnkelammert

JUBILEO 2000: "LA OTRA DEUDA"

Reconstruyendo la justicia global en el siglo XXI

Introducción

Del 2 al 7 de abril de 2000 tuvo lugar en Colombo, Sri Lanka, un taller internacional sobre el tema "Reconstruyendo la justicia global en el siglo XXI: liberarse de las injusticias del pasado; orientaciones socio-económicas" El taller fue auspiciado por el Centre for Society and Religion (CSR), de Colombo, y el Centro Tricontinental de Lovaina-la-Nueva, en Bélgica. Hubo veinticinco participantes de catorce países de los seis continentes del mundo, quienes emitieron un documento que aquí sintetizamos. El DEI participó como una de las organizaciones latinoamericanas, y tuvo su colaboración más clara en la búsqueda de una alternativa postcapitalista al neoliberalismo. El taller fue antecedido por otros dos que se realizaron en julio de 1994 y abril de 1998. La sesión de 1994 giró en torno a la demanda de compensación por la explotación del Sur por parte del Norte, y la reestructuración del orden mundial hacia la justicia y equidad para todos. Ese taller recomendó también re-escribir la historia con un enfoque holístico y veraz, tomando en cuenta especialmente el punto de vista de los excluidos y las poblaciones marginadas del mundo.

Conscientes de las celebraciones del Jubileo 2000 en las iglesias cristianas, las reflexiones de este último taller se centraron en dar mayor sentido e impacto al arrepentimiento y la confesión de culpas en torno al pasado, y en los esfuerzos para construir un nuevo orden mundial humano y sostenible que contemple la restitución del daño del pasado. Se invita así mismo a promover mayores discusiones y estudios sobre estos tópicos, sobre la deuda del Norte con el Sur, así como a conformar una red de personas y grupos de buena voluntad en el mundo para estas finalidades. Los principales aportes del taller serán publicados como una edición especial de la revista *Logos* del CSR. A continuación, como dijimos, se brindará un resumen de las reflexiones centrales del taller del 2 al 7 de abril de 2000.

1. La otra deuda

1.1. Lo que debe el Norte al Sur

En tiempos de arrepentimiento, confesión de culpas y restitución del daño causado, la larga historia colonial ha de ser retomada. Es un hecho positivo que el holocausto haya sido considerado como una realidad, que las víctimas del período nazi de Europa o del régimen japonés durante la Segunda Guerra Mundial hayan sido compensadas, que el papa Juan Pablo II pidiera perdón por los pecados de la Iglesia Católica. Nos preguntamos, sin embargo, si estamos listos para enfrentar las injusticias del sistema colonial y las consecuencias dramáticas que tuvieron que pagar —y aún están pagando— los pueblos del Sur.

Mucho se ha hablado acerca de la deuda del Sur y su cancelación o su atenuación. La campaña del Jubileo 2000 muy correctamente ha puesto esta cuestión bajo la atención del mundo. Pero, ¿qué decir sobre el pillaje, la destrucción y los asesinatos en masa cometidos por los países del Norte desde finales del siglo XV? Algo se logró con ocasión del quinto centenario de la conquista de las Américas, que algunos, irónicamente, han llamado "encuentro de civilizaciones o culturas", no obstante es hora de globalizar esta visión.

1.2. Las tragedias del Sur

Desde fines del siglo XV pueden distinguirse dos períodos: el período mercantilista, que se prolongó aproximadamente hasta finales del siglo XVIII, y el período industrial, que le siguió. Desde luego es imposible tener una cuenta real de todos los costos humanos, en vidas, desorganización social y destrucción cultural, y ni qué decir de la cantidad de riqueza extraída. Por un lado, la investigación histórica está lejos de haber establecido todos los hechos y haber descubierto todas las evidencias, pero por otro lado, parece más importante indicar la lógica que se halla detrás de esta parte dramática de la historia de la humanidad e ilustrarla con algunos ejemplos concretos que la caracterizan.

1.2.1. El período mercantil

Este período se caracterizó por la búsqueda del dominio del comercio internacional existente (especies, marfil, etc.); la producción de nuevos productos agrícolas, como azúcar, café o té; y, particularmente, la extracción de metales preciosos: oro y plata. La rápida destrucción de la población nativa de las Américas desembocó en la introducción masiva de esclavos negros, la nueva fuerza laboral llevada violentamente desde África por traficantes portugueses, ingleses, franceses, holandeses y belgas. A este tráfico se lo llamó el comercio triangular. La explotación brutal de la mano de obra esclava, el saqueo y la extracción de riqueza que caracterizaron la empresa mercantil en las colonias, tuvieron su legitimación en la evangelización y constituyeron la base de lo que se conoce como la acumulación originaria.

La primera realidad de este período fue el genocidio de la población nativa de las Américas. Se estima que en el Caribe, Centro y Suramérica, el 80% de la llamada población indígena fue eliminada a partir de la conquista europea. En América del Norte este proceso comenzó un siglo más tarde con la colonización sistemática. La falta de fuerza laboral a menos de un siglo del inicio de la conquista, impulsó la trata de esclavos. Es muy difícil estimar la cantidad de esclavos llevados de África a las Américas. Fuentes fiables calculan que su número osciló entre quince y veinticinco millones. A ello hay que agregar la elevada mortalidad en el traslado, estimada en un 50%, y la gran cantidad de muertes en las *razias* en el propio continente africano.

Es asimismo difícil imaginar lo que todo esto significó para la vida humana en ambos continentes, no sólo en términos de sufrimiento físico y de muertes, sino también en términos de sufrimiento moral, cultural y social. Por un lado, (para los indígenas de las Américas) significó la desaparición de su propia sociedad y la reducción de los escasos sobrevivientes al subdesarrollo; por el otro, (para las sociedades africanas) implicó una parálisis de la dinámica de su historia económica y política. Esta tragedia humana es única en la historia de la humanidad ya que no se trató únicamente de una conquista militar con objetivos políticos o una guerra entre vecinos, sino de un proceso a largo plazo que anunciaba una nueva fase de un sistema económico con relaciones interraciales. Las empresas comerciales no se fundaron solamente para controlar el comercio internacional existente o para establecer monopolios, sino sobre todo para el saqueo de metales preciosos y su extracción de las minas con fuerza laboral indígena o esclava negra. Durante el siglo XVIII, la América española y la lusitana proveían más del 80% de la producción de oro y plata. Parte esencial de la conquista fue la evangelización de la población local americana, pues sirvió en buena medida de justificación para las conquistas políticas y económicas.

1.2.2. La industrialización colonial

La transición entre las dos formas de colonización fue gradual y sucedió en momentos diferentes en regiones distintas. Dentro del nuevo modelo, las colonias fueron inducidas a proveer materias primas y a abrir sus mercados a productos finales de los países colonizadores. Vale anotar aquí que India, por ejemplo, tenía una industria textil bien desarrollada que fue destruido bajo este esquema. En este período se dio inicio a las conquistas territoriales en Asia, y más tarde en África. Estas conquistas de territorios provocaron la resistencia y un gran número de guerras locales, causando la muerte de millones de víctimas en esos continentes. Algunas fuentes históricas señalan cantidades de víctimas en situaciones particulares, pero no existe un balance total, como sí existe para la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el balance general podría ser muy similar a la cantidad de víctimas de estas dos guerras juntas.

Ahora bien, no sólo las guerras cobraron víctimas, sino que la destrucción de los equilibrios sociales, económicos y ecológicos provocaron además epidemias de hambre increíbles que hoy no son consideradas como fenómenos naturales, sino como el resultado directo de un nuevo orden económico y político. En India, por ejemplo, hubo una hambruna entre 1877 y 1878 que costó la vida a unos quince millones de personas en cinco años. Problemas de epidemias de hambre se dieron igualmente como resultado indirecto de impuestos y la expropiación de la tierra. El control sobre la tierra se hizo más importante en este período colonial que en el anterior, con excepción de aquellas regiones donde fueron introducidas las plantaciones como en Cuba o Brasil. La introducción cada vez más generalizada del monocultivo destruyó la seguridad alimentaria de muchas regiones en el Sur, resultando en epidemias de hambre y mala alimentación, como fue el caso de las plantaciones de algodón por ejemplo. Se sostiene, con alguna justificación, que sin la colonización el Sur no tendría la infraestructura y el sistema de educación y salud que ahora posee. No obstante, tenemos que señalar también que la mayor

parte de la infraestructura (ferrocarriles, caminos, canales, etc.) fueron construidos en concordancia con los intereses de los colonizadores, con un costo humano enorme para la población local. En Panamá, por ejemplo, veinticinco mil jamaiquinos perdieron la vida en la construcción del ferrocarril; en el Congo murió una cantidad parecida de gente, y así podríamos seguir.

1.2.3. El neocolonialismo

El neocolonialismo puede ser definido como la independencia política del Sur con una creciente dependencia en el plano económico. El proyecto de "desarrollo nacional" o desarrollismo fue la expresión del keynesianismo en el Sur, el cual trató de sustituir las importaciones por una producción local sobre la base de un cierto pacto social entre la burguesía nacional y el trabajo organizado (dejando por fuera a los pequeños campesinos, los campesinos sin tierra y los trabajadores del sector informal urbano). Este modelo llegó a su final debido al creciente costo de la importación de tecnología y conocimiento, que constituye un elemento fundamental de la crisis del keynesianismo en general y de la actual deuda externa en el Sur. En efecto, los precios de los productos de exportación de los países del Sur tendieron a la baja respecto a la tecnología importada, y con ello se deterioraron los términos de intercambio comercial. El neoliberalismo se introdujo a partir del agotamiento del keynesianismo, y con particular fuerza en los países del Sur desde la crisis de la deuda externa.

El proceso de privatización de la economía nacional ha resultado muy fuerte en el Sur, lo que ha implicado un control progresivo de ésta por parte de las empresas transnacionales. Las fronteras sureñas se han abierto más que nunca a los productos transnacionales, al tiempo que ha continuado el proteccionismo en el Norte. Mediante las llamadas políticas de ajuste estructural, tanto el Banco Mundial como el Fondo Monetario Internacional (FMI) han presionado a las economías de estos países a integrarse al marco neoliberal para promover la acumulación a partir de la concentración de capital.

Con el paso de los años, las posibilidades de un desarrollo autónomo se hacen cada vez más remotas. Los gobiernos pierden el control sobre los asuntos económicos nacionales. Los grupos políticos más integrados al sistema mundial actual, por su parte, tienden a ser los más poderosos, mientras que la resistencia tiende a ser reprimida, a menudo con el financiamiento y la organización proporcionados por el Norte, en sus esfuerzos dirigidos hacia proyectos más nacionalistas o socialmente orientados.

Hasta los llamados "Tigres" del sudeste asiático, que gracias a la geopolítica occidental habían podido exportar a los mercados de Occidente sin mayores restricciones y de esta forma pudieron desarrollar su industria con base en la mano de obra barata, mostraron su vulnerabilidad ante la crisis financiera de 1997. A partir de la misma, más de diez millones de empleos de empresas nacionales quedaron bajo el control del capital extranjero.

El flujo de capital del Sur hacia el Norte ha crecido de diferentes maneras. Las ganancias de las empresas desnacionalizadas son transferidas hacia los centros metropolitanos, donde se encuentran las sedes de las transnacionales, o hacia paraísos fiscales. La banca nacional, privatizada y apropiada por el poder metropolitano, continúa captando los ahorros nacionales y los presta al capital foráneo. Por todo esto, el flujo de capital del Sur hacia el Norte supera actualmente en tres o cuatro veces el flujo de capital del Norte hacia el Sur.

1.2.4. Consecuencias para hoy en día

Al iniciarse el siglo XXI, en casi todos los países del Sur una pequeña minoría está mejor que nunca. Quienes la integran viven más o menos al mismo nivel que los acomodados en el Norte. Sin embargo, la mayoría de los pobladores de Asia, África y América Latina y el Caribe ven que sus condiciones de vida se deterioran constantemente. La economía de mercado abierto y la imposición de las políticas de ajuste estructural han debilitado la posición económica de los sectores más pobres de todas las sociedades. Las mujeres son las víctimas por excelencia de este proceso, y en este contexto se entiende la tendencia a la llamada feminización de la pobreza. En efecto, al tener un acceso más limitado al sector formal, para conseguir insertarse en la economía de mercado las mujeres dependen fuertemente del llamado sector informal; y dentro del propio sector formal, se concentran en los trabajos más explotados como el turismo en masa, las zonas francas y la prostitución. Además, la agudización de la pobreza ha contribuido al incremento de la violencia doméstica contra las mujeres.

Algunos países, sobre todo los subsaharianos, sufren una pobreza insoportable a nivel nacional y de forma endémica. En medio de este entorno, el ¡sálvese quien pueda! acrecienta los conflictos sociales por razones básicamente económicas y bajo banderas étnicas, religiosas, lingüísticas, etc. Los conflictos armados se dan cada vez más en el Sur, si bien las armas provienen sobre todo del Norte que fomenta esos conflictos. La pobreza endémica, al igual que los conflictos sociales, empujan los flujos migratorios del Sur hacia el Norte. Los países del Norte no consideran inaceptable la pobreza en el Sur, no obstante toleran cada vez menos la inmigración hacia sus tierras en razón de las decrecientes oportunidades de trabajo. En consecuencia, las leyes inmigratorias se tornan más severas, la xenofobia se hace omnipresente y se fomenta el "*apartheid* global". Esta política del "*apartheid* global" se contradice claramente con los principios del llamado libre juego del mercado. Este libre juego, aparentemente, no es válido para la población ni para la tierra.

2. Hacia una alternativa postcapitalista

Un argumento central para defender la economía liberal es que no existen alternativas a la economía de mercado. En este contexto se alude al fracaso del régimen socialista en Europa Oriental, así como al retorno de China o Vietnam a la economía de mercado. Ciertamente estos sistemas económicos y sociales tenían como propósito una alternativa al capitalismo, pero también es cierto que ellos no escaparon al pensamiento sistémico con sus contradicciones internas y externas en el entorno de la Guerra Fría. Al pasar de manera radical de un sistema de mercado total basado en el interés privado a otro basado en el plan total orientado por el Bien Común sin mediaciones con los intereses privados, el socialismo real desembocó en un sistema dirigido por una burocracia extremadamente vertical, lo que condujo a regímenes autoritarios con una nueva estratificación de privilegios. Esta forma de sociedad, orientada en principio por el Bien Común, es decir, para la ciudadanía aunque sin participación de ésta, no constituye en la actualidad una alternativa para el neoliberalismo en crisis. Sin embargo, esto no significa en modo alguno que no tengamos nada que aprender de este movimiento pendular de la historia y que una solución postcapitalista no sea necesaria.

2.1. Los límites de las soluciones neokeynesianas

Los modelos keynesianos y neoclásicos basados en el consumismo con crecimiento y redistribución del ingreso con pleno empleo a nivel nacional, son a primera vista las soluciones más obvias, aunque insostenibles a escala global. La idea de la necesidad del crecimiento económico está basada en el postulado neoclásico de necesidades infinitas y recursos finitos. A partir de ello, el concepto de crecimiento económico como sinónimo de bienestar ha sido promovido irresponsablemente por economistas, políticos internacionales y el gran capital. Lo infinito del crecimiento encontrará su momento de verdad en los años venideros. La búsqueda de ganancias sin vínculo con la producción tiene consecuencias negativas no sólo para el crecimiento económico, sino también para la inestabilidad del sistema como tal. La especulación financiera, ya sea en la bolsa de valores o contra monedas nacionales, conduce a la concentración de la riqueza existente sin estimular la producción global. El crecimiento sin precedentes del capital financiero ha originado esta economía de casino donde el crecimiento ha tendido a estancarse y la acumulación de capital depende progresivamente de la concentración y consecuente destrucción de éste, con un enorme despilfarro de recursos, y todo ello a costa de la exclusión, el desempleo y la pobreza de amplios y crecientes sectores de la población mundial.

Cuanto más el capital se traslada a la economía especulativa para realizar sus ganancias, más virtual se vuelve. La desvinculación entre la acumulación de capital y la producción de bienes y servicios conduce a crisis financieras y puede desembocar en una depresión mundial. Esta depresión mundial podría a su vez desembocar en un resurgimiento del fascismo. Las crisis financieras son, por tanto, propias de una economía de casino y muestran la vulnerabilidad y pérdida de legitimidad del propio sistema. Esta pérdida de legitimidad obligará, tarde o temprano, a buscar alternativas que devuelvan el péndulo de la historia hacia la re-regulación económica. Este retorno requiere un cambio de la voluntad política, y cuanto mayor sea la resistencia a ese cambio, mayor también será el peligro de un resurgimiento del fascismo. Un intento de evitar las consecuencias extremas del neoliberalismo es la llamada *Tercera vía*, propagada en Europa (Blair) y EE. UU. (Clinton), que es un camino hacia un pensamiento neokeynesiano a nivel mundial.

El neokeynesianismo implica la aceptación de la lógica fundamental del capitalismo. El intento neokeynesiano de reconciliar los intereses privados con el Bien Común global, caracterizado por una demanda global creciente y un involucramiento mundial de la población en el empleo, es insostenible por diversas razones. Primero que nada, debido a la insostenibilidad de los recursos naturales; y segundo, porque es imposible, dentro de este marco, salir de la depresión a menos que se resuelva la crisis que causó la desvinculación de la inversión de la producción en razón de los costos crecientes de la innovación tecnológica. En todo caso, es un signo de esperanza que más y más grupos se hayan convencido de que la racionalidad existente no puede proseguir y estén buscando soluciones alternativas.

2.2. Hacia una racionalidad postcapitalista

Existe una conciencia cada vez mayor de que la humanidad no puede seguir la racionalidad existente. La única forma de recuperarse de una crisis económica mundial es dando prioridad al Bien Común por encima de los intereses privados y a escala mundial. Una intervención mundial en la depreciación es una necesidad, no sólo para evitar la destrucción de la naturaleza sino igualmente para salir de la crisis económica global. Lo anterior requiere un cambio en el pensamiento económico que desemboque en una solución postcapitalista. Un crecimiento global con una redistribución de los ingresos a escala mundial es posible, en la medida en que la revinculación de la inversión con la producción se oriente hacia la satisfacción de necesidades y no de deseos, por no decir caprichos. Una mayor durabilidad de los productos podría ahorrar recursos para realizar inversiones en el Sur

orientadas a la satisfacción de necesidades, a menudo básicas, sin de esta forma promover el crecimiento económico global como tal sino más bien el bienestar mundial. Este enfoque implica un cuestionamiento fundamental al pensamiento neoclásico, pues se afirma que las necesidades son finitas y priorizables. Por tanto, la racionalidad postcapitalista tiende a subordinar el mercado a la planificación y el interés privado al Bien Común. Esta racionalidad coloca el bien de todos los ciudadanos del mundo como la finalidad última, y no los intereses privados. Por eso mismo, esta racionalidad abre posibilidades para una democratización tanto de la propia economía como de los sistemas políticos y sociales.

En concreto, este pensamiento significa la necesidad de deslegitimar el sistema capitalista, no únicamente por sus abusos y efectos nocivos, sino por su lógica misma que contradice la función principal de la economía, que es producir la base material y cultural de la humanidad. Lo anterior significa asimismo la necesidad de globalizar la resistencia o la lucha social para llegar a una convergencia de acciones contra el sistema, como pudimos ver en Seattle.

Desde el punto de vista de las alternativas, podemos distinguir tres niveles. El primer nivel es el de la utopía o el ideal necesario para orientar y motivar la acción: ¿Qué clase de sociedad queremos? En segundo lugar el nivel de los objetivos a mediano plazo, como otras modalidades de mundialización, el desarrollo de polos económicos regionales para balancear el poder de las transnacionales, etc. Finalmente, existen los múltiples objetivos a corto plazo en la modalidad de regulaciones en diferentes campos: en el campo económico, medidas como el *Tobin Tax* sobre transacciones financieras; en el área social, medidas como códigos de conducta de las transnacionales; en el político, la democratización de las Naciones Unidas; en el cultural, el rechazo a la comercialización de la cultura; etc.

Muchas alternativas concretas pueden ser promovidas tanto por las orientaciones neokeynesianas como por las postcapitalistas, pero dentro del marco de un enfoque filosófico totalmente distinto: las primeras considerarán estas medidas como una posibilidad de humanizar el sistema capitalista para salvarlo, en tanto que las últimas las verán como medidas para invertir la racionalidad económica existente para así reintegrar la economía dentro de la sociedad, lo que en última instancia significa encaminarla hacia un sistema completamente diferente.

Se puede entender el papel de la fe cristiana y de la filosofía budista en una situación como ésta, para denunciar las injusticias de un sistema económico genocida y establecer otro basado en la limitación de la codicia y sostenido en la solidaridad y la compasión.

3. Compensación

3.1. El problema de la compensación

Como hemos descrito antes, los daños causados a los pueblos del Sur son más importantes de lo que podemos imaginar. Si tuviéramos que calcular la compensación por el trabajo no pagado, las tierras expropiadas, los préstamos de usura, los daños de guerra, la esclavitud, los genocidios, el saqueo de oro y plata, el intercambio desigual, nunca terminaríamos de calcular la deuda en términos monetarios, si es que se la pudiera expresar en esos términos, y sin siquiera mencionar los intereses. Esta deuda no se puede pagar en forma integral, ni moral ni materialmente. En primer lugar, porque el dolor humano y las violaciones de los derechos humanos no se dejan expresar mediante números. En segundo lugar, porque el monto sería tan elevado que resultaría ilusorio fijar una cantidad numérica. Sin embargo, la cuestión de la compensación no puede ser evitada. Se trata de una cuestión de justicia, y en el Sur está creciendo la conciencia acerca de la reparación de la deuda. Ésta puede ser planteada a tres niveles:

3.1.1. Compensación moral

El aspecto principal es la deuda moral. Debe haber una conciencia colectiva de los daños causados a los pueblos del Sur: en términos humanos, culturales, ecológicos, económicos, políticos, etc. La memoria colectiva, a escala mundial, tiene que ser consciente de la existencia de los genocidios coloniales, de la esclavitud, del saqueo. Hay que buscar formas concretas para mantener viva esta memoria por medio de comisiones de verdad, la investigación histórica sobre bases bilaterales, la organización de días de memoria en el Norte y el Sur, la introducción de un "paquete" en la educación de programas de televisión y radio, la realización de sesiones regionales y mundiales del Tribunal Mundial de los Pueblos, la creación de una Corte Internacional de Injusticias Económicas, celebraciones litúrgicas, entre otras.

3.1.2. Compensación material

Considerando la casi imposibilidad de cuantificar la compensación material, otras medidas han de ser propuestas como un impuesto internacional sobre las transacciones financieras; un impuesto solidario para el crecimiento económico en el Sur, que a su vez, en parte, podría provenir de un impuesto sobre las grandes fortunas; el establecimiento de ingresos máximos; etc. Estos fondos podrían destinarse a políticas de desarrollo en el Sur, a la creación de medios para regular la economía mundial en favor de una mayor equidad mundial, en fin, para pavimentar el camino hacia el postcapitalismo.

Debe quedar claro que la cuestión no es establecer un equivalente entre la deuda del Norte con la del Sur, por el simple motivo de que no se puede admitir la legitimidad de la última. No sólo porque su origen es moralmente dudoso y su crecimiento artificialmente inducido, sino también porque ella ha sido pagada varias veces. Esta deuda debe ser condonada, con independencia de las consideraciones acerca de la deuda del Norte con el Sur. Procesos de compensación del Norte al Sur, han de ser organizados con la mayor prontitud.

3.1.3. Compensación cultural

Los valores culturales de la humanidad y la riqueza de todas las culturas deben ser reconocidos, respetados, compartidos y divulgados con los medios de comunicación moderna, permitiendo una diversidad cultural real, y no pueden ser objeto de la transacción comercial. Los medios de comunicación masiva deben dejar de servir exclusivamente a las actitudes consumistas e individualistas promovidas por la racionalidad actual del sistema. El patrimonio cultural robado o saqueado debe ser devuelto a sus lugares de origen.

Podemos concluir afirmando que solamente una compensación real constituirá el fundamento para la transformación del actual orden económico al suprimir, en primer lugar, los obstáculos al desarrollo humano en el Sur y, en segundo lugar, permitir la búsqueda de alternativas postcapitalistas.

3.2. El Tribunal Mundial de los Pueblos sobre la deuda con el Sur

A fin de promover las demandas para la compensación, se propone un proceso con los pasos siguientes:

—La selección de casos específicos de la deuda histórica (como se hizo por ejemplo para Zimbabue) que son claramente identificables y a escala limitada.

—La conformación de grupos de trabajo, compuestos por representantes de países anteriormente colonizados y colonizadores, para reunir datos, hechos y testimonios.

—La organización de foros públicos con la publicidad más amplia posible sobre estos casos, involucrando expertos legales con objeto de preparar cargos.

—La difusión de los casos y la organización de tribunales regionales que seleccionen los casos de relevancia legal en las regiones identificadas.

—El proceso concluye en el Tribunal Mundial de los Pueblos que, en la medida de lo posible, enviará los casos a la Corte Internacional de Justicia.

4. Una tarea para las religiones y las iglesias en particular

Se requiere una teología que regrese a Jesús, a Dios como amor, y el amor como la vocación principal de todo discípulo cristiano.

Dentro de esta perspectiva es necesaria una actitud de arrepentimiento sobre los pecados de los últimos siglos, durante los cuales los cristianos y las iglesias han oprimido a otros pueblos. Se recomienda que el primer domingo de la primavera de cada año sea el Día Mundial del Arrepentimiento, donde se estudiará cómo compensar la deuda del pasado y se orientará con apertura y diálogo cómo construir un mundo futuro justo a fin de emprender acciones con sentido, todo esto acompañado de celebraciones litúrgicas en las iglesias en todo el mundo. El perdón que recientemente pidió el Papa por los pecados de los cristianos en el pasado, podría servir aquí de inspiración.

Podemos extender este ejemplo aún más, si se toman en consideración las condiciones a tener en cuenta para una buena confesión:

—precisando el número y la gravedad de los pecados y quiénes fueron corresponsables;

—verdadero arrepentimiento y pesar que conducen;

—reparación y, si es del caso, compensación;

—un firme propósito de cambiar de vida que, en el caso de un pecado social, puede implicar un cambio en las estructuras de pecado;

—evitar las ocasiones de pecado, lo que puede implicar el cambio de estructuras y sistemas que inducen a pecar.

Las iglesias han de buscar cambiar las estructuras de dominación institucionalizada dentro de ellas y desarrollar una relación de mayor equidad entre todos los cristianos, entre los clérigos y los laicos, el Norte y el Sur. Toda discriminación basada en el género, la raza, la casta, las clases sociales y la edad, ha de ser superada.

Una teología de la liberación mundial animaría a los cristianos a trabajar por la reestructuración de las relaciones entre los pueblos, hacia la igualdad de oportunidades para todos ellos, superando las injusticias de la explotación del pasado y que actualmente se encuentra consolidada como el orden mundial imperante. Las iglesias así renovadas en un ecumenismo global, tendrían la misión de construir una red mundial que trabaje para edificar un mundo más justo. ■

Wim Dierckxsens

El Instituto de Misionología Missio e.V. (MWI)

Concurso:

Premio de teología y filosofía contextuales

El premio, dotado con 5.000 marcos alemanes en total, quiere fomentar el desarrollo del diálogo teológico y filosófico intercultural. Se premiarán artículos que estudien las características fundamentales de un contexto específico y sus desafíos para la teología y la filosofía. Especial atención se le prestará a aquellos artículos que, además de analizar el contexto correspondiente, tengan en cuenta la dimensión de la interculturalidad y estimulen la reflexión. El premio se otorgará cada dos años, concediéndose por primera vez en 2001 con ocasión de los treinta años de la fundación del MWI.

Para esta ocasión el tema elegido para los artículos que se presenten a concurso, es el siguiente:

"Religiones y violencia"

Muchos conflictos nacionales e internacionales de la actualidad parecen tener un carácter religioso: Irlanda, Argelia, Nigeria, Uganda, Afganistán, Indonesia... son signos de un fenómeno inquietante: Las religiones, ¿son motivo de violencia o fuente de paz? ¿En qué medida tienden las religiones a la violencia? ¿Radica el problema en la religión misma o en su instrumentalización? ¿Qué papel desempeñan las religiones en la emergencia de la violencia o en su superación? ¿Qué reglas habría que considerar en esos procesos? ¿Qué consecuencias se siguen del fuerte problema de la violencia para la teología y la filosofía?

Condiciones de participación

El premio se convoca para investigadores de todos los continentes. Los participantes deberán poseer el doctorado o certificar una calificación académica equivalente. De acuerdo con el espíritu ecuménico del MWI, podrán participar personas de distintas confesiones religiosas, sin límite de edad.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 25 páginas (40.000-50.000 caracteres), y deberán ser inéditos. Su presentación deberá hacerse en una de las cuatro lenguas con que trabaja el MWI: alemán, castellano, francés e inglés.

Documentos

La presentación al concurso deberá ir acompañada de los siguientes documentos:

—El manuscrito del artículo.
—Una versión electrónica del mismo (los formatos admitidos son: *.doc/ *.txt/ *.RTF). La versión electrónica se puede enviar también por correo electrónico.
—Curriculum vitae.
—Datos sobre la tesis doctoral (tema, lugar, director, nota y lugar de la defensa).
—Una foto.

Otorgamiento del premio

Serán premiados los tres mejores artículos con 3000, 1500 y 500 marcos alemanes respectivamente. Los artículos premiados serán publicados en el *Anuario de teología contextuales*, del 2001, que edita el MWI en la Editorial IKO (Verlag für Interkulturelle Kommunikation) de Frankfurt/Main.

Los artículos no premiados seguirán siendo propiedad de sus autores, pero la documentación no se devolverá.

El primer premio será otorgado en el marco de una actividad académica en Alemania con motivo de los treinta años de la fundación del MWI en el otoño del 2001.

La documentación de los participantes debe haberse recibido a más tardar el *28 de febrero del 2001* en esta dirección:

Missionswissenschaftliches Institut Missio w.V.
Goethestr. 43
D—52064 Aachen

Tel: +49-241-7507-279
Fax: +49-241-7507-335
Email: mwi©missio-aachen.de
http://www.mwi-aachen.de ■

RIBLA
Nº 33

JUBILEO

HAROLDO REIMER
PABLO RICHARD
JORGE PIXLEY
MARLY WANDERMURREN
SANDRO GALLAZZI
JOSÉ SEVERINO CROATTO
CARMIÑA NAVIA VELASCO
JACIR DE FREITAS FARIA
IVONI RICHTER REIMER
SANDRA NANCY MANSILLA
FRANKLIN PIMENTEL
SAMUEL ALMADA
MARCELO BARROS

REVISTA
PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

• AMÉRICA LATINA: $ 18,00
• OTROS PAÍSES: $ 24,00
• COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAISES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3474

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only